

مجلة إسلامية - ثقافية - جامعة - محكمة

العدد التاسع

1992 م .

• إسهامات المسلمين في العلوم

• من تراث الأندلس

• التنصير في سيراليون

• واقع المرأة المسلمة

• طرق تأثير الفكر العربي الإسلامي في غرب افريقيا

بسم الله الرحمن الرحيم

إنما المؤمنون الذين آمنوا
بالله ورسوله ثم لم يرتابوا
وجاهدوا بأموالهم
وأنفسهم في سبيل الله
أولئك هم الصادقون

الحجرات - الآية 15

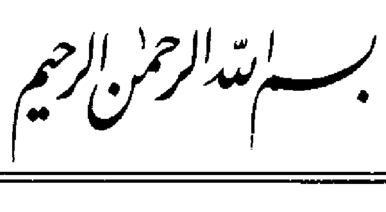


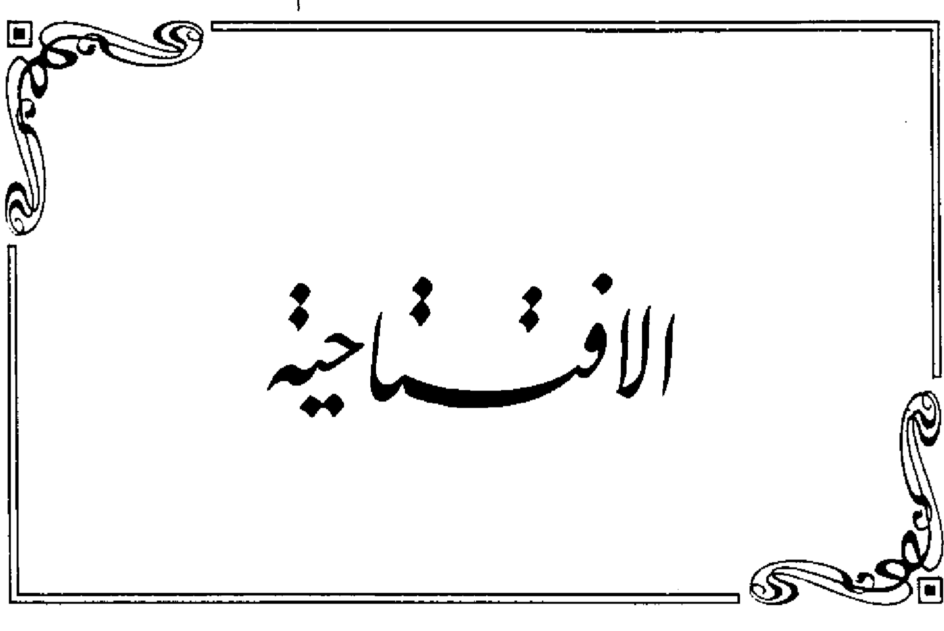
العـدد التـاسـع

1402 من وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم 1992 ميلادي

المراسلات: الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى ـ طرابلس
كلية الدعوة الإسلامية ـ ص.ب. 71771 هاتف: 800045
ثمن النسخة: دينار ليبي واحد أو ما يعادله

المحتويات





الافتتاحية

التحرير

﴿ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم﴾ [سورة البقرة: 190].

نقدم للقارىء الكريم العدد التاسع من هذه المجلة الإسلامية والعالم يمر بأحداث عظام هزت كل الثوابت ودمرت الكثير من الأنظمة والهياكل مما سبب الكثير من التغيرات المذهلة التي دفعت بالعالم إلى مسار جديد عُرف أخيراً بعالم المحور الواحد أو القطبية الواحدة وتعبر عنه الدوائر الغربية بالنظام العالمي الجديد، ولا يخفى على القارىء المسلم ما يحمله هذا النظام من أضرار على العالم خاصة الدول الصغيرة فيه والدول الإسلامية بوجه أخص التي لم يبق أمامها إلا أن تقول نعم لكل ما يجري أو أن تطحنها رحا النظام العالمي الجديد باستخدام مختلف الأسباب والمبررات، وقد رأينا ولا زلنا نشاهد أن أول المقموعين بهذا النظام العالمي الجديد هي دول الفعاليات في العالم الإسلامي التي تشكل خطراً على الكيان الصهيوني الذي نعتقد أنه المحرك القوي لتروس

النظام العالمي الجديد، فقد ضربت العراق ولا زالت تقتل بأساليب التجويع والمقاطعة، ويتم التحضير منذ مدة لاستخدام نفس الأسلوب ضد الجماهيرية، ويتوقع أن تكون الجزائر وسوريا وإيران والباكستان في صدارة الدول التي ستقمع بعصا النظام العالمي الجديد.

غير أن الملفت للنظر في هذا الظرف الحرج والخطر جداً والذي يشكل تهديداً كبيراً بالنسبة للإنسان العربي والمسلم أن يكون المثقف والباحث المسلم بمنأى عن هذه الأحداث الجسام فلا زالت الكتابات في مختلف المجلات تنحو نحو مواضيع على الرغم من أهميتها تعتبر ثانوية أمام ما يجري الآن من أحداث أقضت مضاجع المسلمين في كل مكان من العالم، من هنا تأتي دعوتنا الملحة في مفتتح هذا العدد لأن يأخذ الباحثون وفي مختلف المجالات دورهم في محاولة اكتشاف مواطن الزيغ والزيف في هذا النظام الذي يراد لنا أن نتصارع تحت مظلته بقوة ما يسمى بالقانون الدولي أو الشرعية الدولية، كما أن المثقفين المسلمين مدعوون لأن يأخذوا دوراً متقدماً في تقديم الصورة الحقيقية للإسلام التي حاولت أجهزة الإعلام العربي أن تقدمه بمنظورها ووفق ما يخدم أغراضها.

إن الكتابة بجميع مستوياتها بحثاً أو مقالة، شعراً أو نثراً، تعتبر ترفاً ما لم تتجه إلى رفع درجة الوعي بالقضايا المعاصرة عند المسلمين ولذلك فنحن ندعو وبإلحاح جميع الباحثين إلى نقلة نوعية تستثمر قدراتهم العقلية والعلمية في علاج قضايا تخدم ميدان البحث العلمي وتخدم الإسلام وتنقذ الوعي الإسلامي من الزيف والتضليل الذي يمارس عليه من قبل دوائر الإعلام الغربي.

إن ذلك لا يعني أبداً أن تهجر ميادين بحث تخدم الفكر الإسلامي من قريب أو بعيد ولكنه يجب أن يُفهم على أنه دعوة لتقديم الأهم على المهم ودعوة للانشغال بالآني لخدمة المستقبل، فأعداؤنا يتربصون بنا الدوائر في كل مجال والحرب الصليبية بوجهها الجديد لا زالت تزداد كل يوم توهجاً وسوف لن تنطفىء



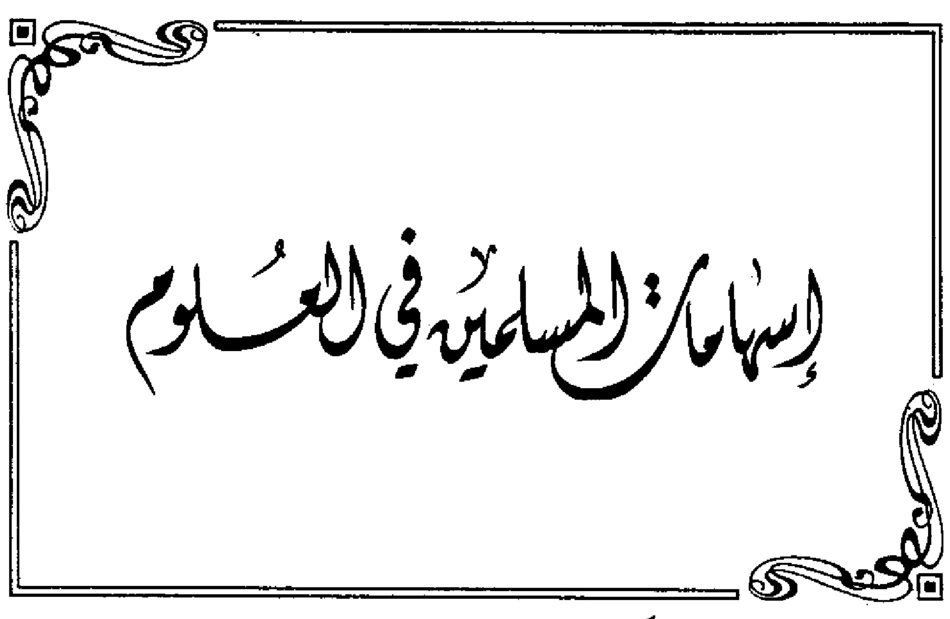
إلا بحلين إما ظهور الإسلام وانتصاره واندحار الصليبيين وانهزامهم وإما بخنوع واستكانة المسلمين وتخليهم عن عقيدتهم وذلك وفق ما تحدث عنه القرآن الكريم حين قال:

﴿ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم﴾.

ترى هل يستجيب المثقفون المسلمون لهذه الدعوة الصادقة ذلك ما نؤمله ونرجوه.

والله من وراء القصد..

التحرير



الدكتور عمر التومي الشيباني
جامعة الفاتح - الجماهيرية العظمى

مقدمة :

إذا كانت الجامعات الأجنبية قد تنبهت منذ أمد بعيد إلى دراسة التراث العلمي العربي الإسلامي، فإن جامعاتنا ومراكزنا العلمية والبحثية العربية لم تهتم بدراسة هذا التراث بصورة جدية إلا في العقد الثامن من هذا القرن (أي القرن العشرين). وهذا لا ينافي أن اهتمامات فردية بدراسة هذا التراث وبالتأريخ لحركة التطور العلمي العربي في مجال العلوم الأساسية قد سبقت هذه الفترة بقليل.

وأياً كانت بداية الاهتمام بدراسة هذا التراث في الوطن العربي، فإن الاهتمام بدراسته يعتبر ظاهرة صحية وخطوة في الاتجاه السليم، تدل على أن الأمة العربية أخذت تعي ذاتها وتؤكد رغبتها الصادقة في إبراز هويتها وشخصيتها الفكرية والثقافية وفي إعادة كتابة تاريخها العلمي والثقافي بأقلام علمائها وفي إبراز ما يتضمنه تراثها العلمي من إنجازات وإبداعات علمية، كان لها تأثيرها الإيجابي في

تطور الحضارة العالمية والإنسانية، ومن شأنها أن تبعث في نفوس العرب الفخر والاعتزاز، وتزيد من ثقتهم بأنفسهم وبتراثهم وثقافتهم، وتدفعهم إلى مواصلة ما كان قد بدأه أسلافهم من جهود علمية موفقة وإلى الإسهام النشط في بناء الحضارة الإنسانية وفي تطورها المستمر.

وإذا كان التراث العلمي العربي يشمل كافة أنواع العلوم والمعارف، فإن ما يهم هذه الورقة منه هي العلوم الأساسية التي تشمل بجانب علوم الحساب والرياضيات والهندسة والعلوم الطبيعية والحيوية التي تتناول بالدراسة الظواهر الفيزيائية والكيميائية والحيوية في علم الحس، وتستخدم منهج الملاحظة الحسية والتجربة العلمية، عندما يكون ذلك ممكناً وتستهدف وضع القوانين التي تفسر تلك الظواهر، والكشف عن العلاقات التي تربط بين هذه الظواهر وبين غيرها من الظواهر، وصياغة هذه القوانين في رموز رياضية، والسيطرة على الطبيعة والإفادة منها وتسخير ظواهرها لخدمة الإنسان في حياته الدنيا[1].

وهذه الورقة كما تقصر اهتمامها من «الحركة العلمية العربية» بالعلوم الأساسية، فإنها تقف باهتمامها من حيث المجال الزماني عند فترة ما بعد الإسلام، لأنها الفترة التي نشطت فيها الحركة العلمية العربية واتسعت آفاقها لتشمل كافة العلوم والفنون المعروفة في ذلك الوقت. فقد وفر الإسلام للحركة العلمية العربية بيئة صالحة لم تتوفر لها من قبل، فاستطاعت الحركة في هذه البيئة أن تنمو وتزدهر وتحقق نضجاً ونجاحاً منقطعي النظير، وأن تستمر في نموها وازدهارها لفترة طويلة من الزمن، امتدت من مطلع القرن السابع الميلادي حتى منتصف القرن الرابع عشر الميلادي تقريباً، أي حتى مطلع عصر النهضة الأوروبية، وكان لها فضل الإسهام الإيجابي في بناء الحضارة الإنسانية وفي التمهيد للنهضة العلمية الأوروبية الحديثة.

وكان من الممكن أن تستمر الحركة العلمية العربية في حيويتها ونشاطها حتى الوقت الحاضر، لولا معوقات وأحداث جدت في الوطن العربي والعالم الإسلامي

---

(1) ينظر: د. توفيق الطويل في تراثنا العربي الإسلامي (من سلسلة عالم المعرفة رقم 87)، الكويت المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1985. ص 7 ـ 9.

أبطأت مسيرتها إن لم تكن قد أوقفتها كلية. ولم تستأنف مسيرتها من جديد إلا بعد الصحوة العربية الإسلامية الحديثة التي حدثت في أواخر القرن التاسع عشر.

ونسبة التراث العلمي إلى العرب لا يعني أنه لا نصيب فيه لغير العرق العربي من فرس وأتراك وأكراد وسريان وهنود وغيرهم من الأجناس التي دخلت في الإسلام أو أسهمت في بناء الحضارة العربية الإسلامية وفي تطور الحركة العلمية العربية الإسلامية، بل كان للجميع إسهاماتهم في تطور الحركة العلمية العربية الإسلامية، وكلمة «عربي» في سياق الحديث عن الحضارة العربية والحركة العلمية العربية والفكر العربي لها مدلول ثقافي نعني به كل ما له انتماء إلى الحضارة أو الثقافة العربية. ومن ثم، فإن الشخص «العربي» هو الذي ينتمي إلى الثقافة العربية، ويجعل إنتاجه كله أو معظمه أو أهمه باللغة العربية، سواء أكانت لغة البيت عنده عربية أم لم تكن. هذا المدلول يشمل ذوي الأصل الفارسي والتركي وغيرهم، كما يشمل المسلم والمسيحي والصابىء وكل مواطن عربي الثقافة في أي بلد عربي. ومعلوم أن البلاد التي تعارفنا على تسميتها بالبلاد العربية ليست كلها في الأصل عربية الدم. ففي أكثرها امتزج الدم العربي بدماء محلية، واتخذت العربية لسان المعاملات، وانحسرت اللغات الأصلية إلى لغات بيت، واتخذ الإسلام دين الكثرة... ولكنهم جميعاً انصهروا في بوتقة الإسلام والعروبة... آمالاً ومقدرات[2]...

وفي حديثنا عن الحركة العلمية العربية في مجال العلوم الأساسية، فإننا نكتفي بالحديث عن النقاط الخمس التالية:

1 ـ نشأة الحركة العلمية العربية وأبرز معالم ومراحل تطورها في مجال العلوم الأساسية.

2 ـ إنجازات وإسهامات الحركة العلمية العربية في مجال العلوم الأساسية.

3 ـ المبادىء والمرتكزات التي قامت عليها الحركة العلمية العربية في مجال العلوم الأساسية.

---

(2) ينظر: د. أحمد سليم سعيدان، مقدمة لتاريخ الفكر العلمي في الإسلام (من سلسلة عالم المعرفة رقم 131)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب 1988. ص 187 ـ 194.

4 ـ أهداف الحركة العلمية العربية في مجال العلوم الأساسية.

5 ـ العوامل التي ساعدت على تطور الحركة العلمية العربية والتي أعاقت تطورها.

هذه هي أهم النقاط التي تدخل في نطاق الموضوع والتي سنتناولها بالشرح والنقاش الموجزين في الصفحات التالية من هذه الورقة.

1 ـ نشأة الحركة العلمية العربية وأبرز معالم تطورها في مجال العلوم الأساسية:

فبالنسبة للنقطة الأولى، فإننا ندرك أن تاريخ الأمة العربية السياسي والثقافي والعلمي لا يبدأ بظهور الإسلام، ولكنه يمتد إلى عصور سحيقة في القدم قبل الإسلام. وكان للعرب في تاريخهم القديم مراكز حضارية عديدة في العراق والشام وفي غيرهما من المناطق العربية، وكان لهم نشاطهم العلمي وإسهاماتهم العلمية، وبخاصة في المدن والمراكز الحضارية الكبيرة من أمثال: مدينة الحيرة، ومدينة حران، ومدينة الرها، ومدينة جنديسابور، ومدينة أنطاكية، وغيرها. وقد أنشىء في بعض هذه المدن والمراكز الحضارية مدارس علمية وفكرية كانت لها إسهاماتها وإشعاعاتها العلمية والفكرية والحضارية في التاريخ العربي القديم. ومن بين هذه المدارس كانت مدرسة أنطاكية، ومدرسة حران، ومدرسة جنديسابور، ومدرسة الاسكندرية.

ولكن رغم إدراكنا لهذه الحقيقة، فإننا نكتفي في هذه الورقة ببيان نشأة وتطور وأسس الحركة العلمية العربية في الفترة التي أعقبت ظهور الإسلام ـ كما سبق أن ألمحنا بذلك. فقد شهدت الحركة العلمية العربية في ظل الإسلام أبهى عصور ازدهارها، ولقيت في ظله أكبر قوة دفع وتشجيع لها في تاريخ تطورها. ولا غرابة في أن تجد الحركة العلمية العربية هذا التشجيع من الإسلام الذي جاء منذ انبلاج نوره يؤكد على أهمية العقل ويرفع من شأن العلم والمعرفة بشتى أنواعهما وضروبهما ومن شأن العلماء على اختلاف تخصصاتهم، ويدعو إلى طلب العلم والمعرفة وإلى تعلم القراءة والكتابة باعتبارهما من أهم وسائل طلب العلم

واكتساب المعرفة، ويعتبر كل علم فيه نفع للمجتمع واجب الطلب، إن لم يكن واجباً عينياً يتحتم على كل مسلم ومسلمة أن يحصل على القدر الضروري منه، فهو واجب كفائي إذا قام البعض بطلبه وتحصيله سقط عن الباقين، وإذا لم يقم به البعض أثم الجميع. لا فرق في ذلك بين علم ديني أو دنيوي. وليس في الإسلام فصل بين العلوم الدينية والعلوم الدنيوية، لأن كل علم فيه نفع للمجتمع وطلب بقصد نيل رضاء الله ومثوبته وتحقيق نفع المجتمع وقوته يصبح علماً دينياً، بمعنى يرضى عنه الدين ويدعو إليه، وربما يعتبره واجباً إذا كان فيه نفع للمسلمين وتدعيم لقوتهم المادية والمعنوية التي أمروا بالإعداد لها قدر استطاعتهم في قوله تعالى: ﴿**وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة. . .**﴾ [الأنفال: 60]. وإذا كان هذا الإعداد واجباً وكان الأخذ بأسباب العلم وسيلة من أهم وسائل تحقيق هذا الواجب فإن تحصيل العلم والتمكن منه يكونان في هذه الحالة واجبين، لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. وهذا الحكم ينطبق على أي علم، سواء أكان في مجال العقيدة أو الفقه أو التفسير أو في مجال العلوم الأساسية والهندسية والزراعية والطبية والفنون التقنية.

وبتشجيع من ذلك المناخ الإيجابي الذي أوجده الإسلام وبدفع من الروح الجديدة التي سرت في أرجاء المجتمع الإسلامي بفعل الإسلام وفعل تعاليمه وقيمه السامية التي هي جميعها في صالح العلم وصالح طلبه والبحث فيه والكشف عن حقائقه، أقبل العرب المسلمون على طلبه بجميع أنواعه. وإذا كانت الحركة العلمية العربية في العقود الأولى من تاريخ الدعوة الإسلامية: في عهد النبوة وعهد الخلفاء الراشدين وفي بداية الحكم الأموي قد تركزت حول العلوم الدينية واللغوية والأدبية والإدارية، فإن هذه الحركة لم تلبث أن اتسع نطاقها لتشمل العلوم الفلسفية والطبية والأساسية والزراعية والهندسية، وبخاصة بعد أن تم للعرب المسلمين ترسيخ فتوحاتهم وإرساء قواعد دولتهم المترامية الأطراف. فبدأت حركة ترجمة ونقل العلوم الفلسفية والأساسية والطبية والهندسية والزراعية والإدارية إلى اللغة العربية على نطاق ضيق في العهد الأموي، ولكنها لم تلبث أن اتسع نطاقها في العصر العباسي بتشجيع من الخلفاء العباسيين الأقوياء من أمثال المنصور، والرشيد، والمأمون، وغيرهم. فأقبل الفلاسفة والعلماء والأطباء العرب على ترجمة الكتب الفلسفية والأدبية والعلمية اليونانية والهندية والفارسية والرومانية وعلى

قراءة ودراسة ما تمت ترجمته من هذه الكتب عن اللغات اليونانية والسريانية والفارسية والهندية واللاتينية. ولم يكن أولئك الفلاسفة والعلماء والأطباء العرب في نقلهم ودراستهم لكتب الفلسفة والعلوم والطب في الحضارات القديمة وفي تعاملهم وموقفهم منها مجرد نقلة وقراء سلبيين، بل استطاعوا أن يستوعبوا ويهضموا ما تضمنته وأن يكونوا إيجابيين في تعاملهم معها، ومن ثم نقدوها وصوبوا وصححوا ما جاء فيها من أخطاء وأضافوا إليها ووطنوها في بيئتهم العربية والإسلامية ووفقوا بينها وبين عقيدتهم الإسلامية.

وقد مثل هذا النقل والاستيعاب والهضم للتراث الفلسفي والعلمي والطبي في الحضارات الأخرى الرحلة الأولى في تاريخ الحركة العلمية العربية. جاءت بعدها المرحلة الثانية في تطور هذه الحركة، وهي مرحلة الإبداع العلمي في مجال العلوم الأساسية والطبية والصيدلية والزراعية والهندسية التي اتسع نطاق التأليف والبحث فيها باللغة العربية، وعربت اصطلاحاتها أو مصطلحاتها، وطورت فيها اصطلاحات جديدة تفي بغرض التعبير المبسط الواضح عن مفاهيمها ومضامينها، وتفي بالتالي بغرض التأليف والبحث فيها.

وبفضل الجهود العلمية المضنية والمتقنة والمخلصة التي بذلها العلماء العرب والمسلمون في مجال البحث العلمي والتأليف العلمي اتسعت المكتبة العربية وكثرت مقتنياتها من كتب العلوم الأساسية والطبية والهندسية والزراعية، وكثرت المؤلفات العربية الأصيلة في هذه العلوم، وتسابق العلماء العرب والمسلمون من أمثال: جابر بن حيان، وحسن بن الهيثم، ومحمد الخوارزمي، وأبي الريحان محمد بن أحمد الفلكي المعروف بالبيروني، وغيرهم في التأليف العلمي ووضع نتائج قرائحهم باللغة العربية، واستطاعت اللغة العربية بفضل ما يكمن فيها من إمكانات النمو والمرونة وبفضل الجهود التي بذلها مثل هؤلاء العلماء في تطويرها واستغلال ما فيها من إمكانات النمو والتطور والمرونة أن تفي بحاجة البحث العلمي والتأليف في مجال العلوم الأساسية والزراعية والطبية والصيدلية والهندسية. وقد بلغ البحث العلمي والتأليف العلمي والانتاج الفكري العربي في القرنين الرابع والخامس الهجريين أي القرنين العاشر والحادي عشر الميلاديين أوج

عظمته. وذلك في الوقت الذي كان فيه الغرب لا يزال سادراً في تخلفه العلمي والاجتماعي والاقتصادي، يعيش في ظل حكم إقطاعي متخلف وتسلط كنسي متعصب[3].

ثم جاءت المرحلة الثالثة التي تداخلت في جانب كبير منها مع المرحلة السابقة في مسيرة تطور الحركة العلمية العربية، وهي مرحلة الاختراع والابتكار والتطبيق العلمي لمعطيات العلوم الأساسية ومعطيات البحوث العلمية للعلماء والباحثين العرب المسلمين في مجالات الصناعة والزراعة والإنشاء والتعمير وبناء القوة العسكرية وبناء المراصد الفلكية والمعامل التجريبية والخدمات الصحية والتجارة وغيرها من مجالات الحياة العملية. فالعلماء العرب المسلمون قد ربطوا بين العلم والحياة، ووظفوا علمهم في خدمة الحياة وتعزيزها وتطويرها وخدمة الإنسان العربي والمسلم وتحقيق رفاهيته. فلم يكن العلم لدى العلماء العرب المسلمين للعلم ذاته فقط، بل كان العلم لديهم أيضاً لخدمة المجتمع ونفعه وتحقيق تقدمه ورفاهيته. ولم يكن موقفهم من العلوم الأساسية والطبية والهندسية والزراعية القديمة مجرد قبول هذه العلوم والانفعال بها ونقلها إلى لغتهم العربية ودراستها، بل تجاوز موقفهم كل ذلك إلى محاولة الاستحواذ على هذه العلوم وهضمها واستيعابها وامتلاكها وتطبيق وتسخير معطياتها ونتائجها في خدمة المجتمع العربي والإسلامي وتطوير الحياة فيه.

وقد استمرت الحركة العلمية العربية نشطة حتى القرن السابع الهجري تقريباً الموافق للقرن الثالث عشر الميلادي. ولم تتأثر هذه الحركة كثيراً في بداية الأمر بالضعف السياسي الذي أخذ يتفشى في الوطن العربي والعالم الإسلامي، وما ارتبط بهذا الضعف من انقسام وتشرذم إلى دويلات ضعيفة متناحرة فيما بينها ومن غزوٍ خارجي تمثل في الغزو الصليبي والغزو المغولي.

فلم يثن هذا الضعف السياسي وما ارتبط به من ظروف اقتصادية واجتماعية صعبة العلماء العرب والمسلمين عن الاستمرار في أداء دورهم العلمي في بداية

---

(3) ينظر نفس المرجع السابق، ص 124.

الأمر. ولكنه لم يلبث مع مرور الزمن أن أثر سلبياً في معنوياتهم وعزائمهم وطموحاتهم وهممهم واهتماماتهم العلمية، فضعفت هممهم وقل عطاؤهم العلمي، وضعفت تبعاً لذلك الحركة العلمية العربية وتباطأت في سيرها، حتى توقفت كلية أو كادت تتوقف في بعض الأقطار العربية والإسلامية في القرن السادس عشر الميلادي.

2 ـ إنجازات وإسهامات الحركة العلمية العربية في مجال العلوم الأساسية:

وقد استطاعت الحركة العلمية العربية خلال مسيرتها النشطة التي استمرت أكثر من ستة قرون أن تحقق الكثير من النجاحات والإنجازات في مجال العلوم الأساسية وتسهم إسهامات ملحوظة في تطور الحضارة الإنسانية وتطور الحركة العلمية العالمية وفي التمهيد للنهضة العلمية الحديثة في بلاد الغرب وتيسير سبيلها، وأن تترك بصماتها الواضحة وتأثيراتها الخالدة في هذه النهضة العلمية الأوروبية.

ومن هذه الإنجازات والإسهامات التي حققتها الحركة العلمية العربية في فترة ازدهارها تمكن الإشارة ـ على سبيل المثال ـ إلى ما يلي:

(أ) لقد استطاع العلماء العرب أن يترجموا ما وصل إليهم من كتب علمية يونانية وهندية ورومانية في مختلف مجالات العلم والمعرفة الإنسانية، بما في ذلك العلوم الأساسية من رياضيات ونجوم وفلك وكيمياء وطبيعة وميكانيكا وحيوان ونبات وعلوم أرض وما إليها، وأن ينقلوا هذه الكتب إلى اللغة العربية، إما عن اللغات الأصلية التي كتبت بها في الأصل أو عن لغات أخرى كانت هذه الكتب قد نقلت إليها قبل نشأة الحركة العلمية العربية الإسلامية، وذلك كاللغة السريانية.

وقد أفرزت حركة الترجمة العربية التي انبثقت عن الحركة العلمية العربية الإسلامية العامة كثيراً من المترجمين العرب الجيدين الذين امتازوا بتخصصهم العلمي وسعة اطلاعهم وثقافتهم العامة وسلاسة لغتهم العربية ودقة تعبيرهم وأمانتهم العلمية، وذلك من أمثال: الحجاج بن يوسف بن مطر، ويوحنا بن

البطريق، وابن الناعمة الحمصي، ويوحنا بن موسويه، وحنين بن إسحاق العبادي، وثابت بن قرة الحراني، وسنان بن ثابت بن قرة، وابن وحشية، وحبيش بن الحسن الأعسم، وكثير غيرهم.

كانت ترجمة التراث العلمي من لغات الحضارات الأخرى إلى اللغة العربية تتم بدافع ذاتي أو بأمر أو بتشجيع من بعض الخلفاء والأمراء والوزراء ومحبي العلم والثقافة، وذلك من أمثال الخليفتين الأمويين عبد الملك بن مروان وعمر بن عبد العزيز والخلفاء العباسيين المنصور والرشيد والمأمون والمتوكل والموفق والمعتضد بالله، والأمير الأموي خالد بن يزيد بن معاوية الذي كان له اهتمام وإلمام بعلوم الكيمياء والطب والنجوم، وبعض أفراد الأسر المثقفة والمحبة للعلم والثقافة كالبرامكة وبني شاكر وبني الزيات في عهد الخلافة العباسية.

ولم يكتف العرب بترجمة علوم الأقدمين إلى لغتهم العربية، بل درسوا هذه العلوم وهضموها وصححوا ما احتوته من أخطاء وأضافوا إليها إضافات هامة كانت لها تأثيراتها الإيجابية في تقدم الحضارة العربية الإسلامية وفي التمهيد للنهضة العلمية الحديثة، كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

ويكفي العلماء العرب والمسلمين شرفاً وإسهاماً في بناء الحضارة الإنسانية أنهم كشفوا الكثير من الكتب العلمية في التراث العلمي القديم للحضارات اليونانية والرومانية والفارسية والهندية القديمة، واستطاعوا أن يحافظوا عليها بترجمتهم إياها إلى لغتهم العربية، لأن الكثير من هذه الكتب قد ضاعت أصوله بعد ترجمته إلى اللغة العربية، ولم يبق ما يدل عليه ويمكن الرجوع إليه إلا النص العربي له. ولذا، فإن الأوروبيين عندما بدؤوا حركة إحيائهم لتراثهم العلمي القديم ولتأسيس نهضتهم العلمية الحديثة، ورغبوا في الرجوع إلى التراث اليوناني والروماني القديم، لم يجدوا أمامهم في كثير من كتب هذا التراث إلا الترجمات العربية لهذه الكتب[4].

---

(4) ينظر: علي حسن الشطشاط، الطبيب والمترجم الناقل ثابت بن قرة الحراني بنغازي، الجماهيرية. جامعة قاريونس، 1990. ص 57 ـ 92.

(ب) وكان للعرب والمسلمين الفضل في استعمال المنهج العلمي بمفهومه الحديث وفي الدعوة إلى استخدام المنهج التجريبي في دراسة الظواهر الطبيعية والحيوية التي تخضع للملاحظة أو المشاهدة الحسية وللتجربة. فأقاموا دراستهم لهذه الظواهر الطبيعية والحيوية على استقراء جزئيات هذه الظواهر وملاحظتها وعلى التجربة والاختبار والترصد، وانصرفوا في بحوثهم عما كان سائداً قبلهم من البحث عن العلية، أي البحث عن العلاقات العلية والسببية التي تقوم بين الظواهر مع بعضها بعضاً، لأنها غامضة تتسم بالطابع الكيفي دون التقدير الكمي، واتجهوا بدلاً من ذلك إلى محاولة الكشف عن القانون العام الذي يفسر الجزئيات التي تم استقراؤها وملاحظتها والجزئيات المشابهة لها مما لم يتم استقراؤه ولا ملاحظته.
كما أنهم نادوا بكثير من مبادىء وأخلاقيات البحث العلمي والمنهج العلمي الحديثين وطبقوها عملياً في دراساتهم وأبحاثهم العلمية. ومن هذه المبادىء والأخلاقيات التزام: الموضوعية، والنزاهة، وعدم التحيز، وعدم التعصب، والدقة والتثبت وعدم التسرع في إصدار الأحكام، والأمانة، والإخلاص، والصبر، والاطلاع الواسع. وقد حاول العلماء العرب والمسلمون أن يوضحوا هذه المبادىء والأخلاقيات فيما تركوه من كتابات وأن يورثوها للأجيال اللاحقة من أمتهم العربية والإسلامية ومن العالم أجمع. ونستطيع أن نقرر ونحن مطمئنون أن العلماء العرب والمسلمين هم الذين وضعوا قواعد البحث العلمي المنهجي بما هو معروف لدينا في الوقت الحاضر. لم يكن المنهج العلمي للبحث الذي طبقه علماء العرب والمسلمين من أمثال حسن بن الهيثم، وجابر بن حيان، وجابر البتاني، ومحمد بن موسى الخوارزمي، وأبي بكر محمد بن زكريا الرازي، والمجريطي، وأبي الريحان البيروني، وابن النفيس، وغيرهم بأقل دقة من المنهج العلمي المطبق في عصرنا الحاضر، مع ضرورة الأخذ في الاعتبار فارق الزمن بين العصرين، إذ ليس من الإنصاف أن نقارن ما كان معروفاً من العلوم ومناهج البحث العلمي وأدواته أيام أولئك العلماء بما هو واقع بعد أيامهم بألف سنة تقريباً[5]. ونحن لا نشك اليوم أن

---

(5) ينظر كل من:

(أ) د. داود سلمان علي (معالم الفكر العلمي في التراث العربي) في بحوث الندوة القطرية الرابعة =

مما تعلمه الأوروبيون من الفكر العربي الإسلامي بعد عصر النهضة الأوروبية هو المنهج العلمي التجريبي. وأول من دعا إلى تطبيق المنهج العلمي في أوروبا من العلماء الأوروبيين هو: «روجر بيكون» (1219 ـ 1292 م)، ثم أعقبه في الدعوة إلى تطبيق هذا المنهج علماء أوروبيون آخرون من أمثال: «فرنسيس بيكون» (1561 ـ 1626 م)، و«كوبر نيكس» (1437 - 1543 م)، و «جاليليو» (1564 - 1642 م) و «نيوتن» (7271 ـ 2461 م) و «جون ستيوارت مل» (ت 1873 م)، وغيرهم. وقد قاومت الكنيسة استخدام المنهج التجريبي مقاومة شديدة، ولم تثبت وترسخ أقدام هذا المنهج في الغرب إلا بعد معارك طاحنة قتل فيها وأحرق كثير من العلماء[6].

(جـ) استطاع العلماء العرب والمسلمون أن يحرزوا نجاحات بارزة ويسهموا بقدر واضح ملموس في جميع مجالات العلوم الأساسية، وذلك بالإضافة إلى نجاحاتهم وإسهاماتهم البارزة في مجال الترجمة والنقل والتعريب وفي مجال المنهج العلمي التجريبي، وهما المجالان اللذان سبقت الإشارة منذ قليل إلى بعض مظاهر الإنجاز والنجاح والإسهام فيهما.

1 ـ ومن الإنجازات والإسهامات التي حققها العلماء العرب والمسلمون في مجال الرياضيات: تهذيبهم للأرقام الهندية وتوفيقهم في اختيار سلسلتين منها، عرفت إحداهما بالأرقام الهندية وهي التي تستعملها اليوم أكثر الأقطار العربية والإسلامية في المشرق، وعرفت ثانيتهما بالأرقام الغبارية أو العربية Arabic Numerals وهي التي تستعمل اليوم في بلاد المغرب العربي وفي أوروبا، وإيجادهم لطريقة العد والإحصاء العشري وللكسر العشري، واختراعهم للصفر وإدراكهم لقيمته الرياضية واستعمالهم له لنفس الغاية التي يستعمل لها الآن، وبحثهم في الأعداد وأنواعها وخواصها وتوصلهم من ذلك إلى نتائج هامة فيها متاع وانتفاع، وتوسعهم في بحوث النسبة، وإجادتهم في موضوعات التناسب وفي كيفية

= لتاريخ العلوم عند العرب (الجزء الأول) بغداد مركز إحياء التراث العلمي العربي 1989. ص 11 ـ 35.

(ب) د. طارق صالح الزبيدي (مفهوم البحث العلمي عند العرب) في بحوث الندوة القطرية الثالثة لتاريخ العلوم عند العرب. بغداد مركز إحياء التراث العلمي العربي، 1989. ص 77 ـ 94.

(6) ينظر: د. أحمد سليم سعيدان، مرجع سابق، ص 22. 99 ـ 115.

استخراج المجهول بواسطتها، وإبداعهم وتبريزهم في علم الجبر، ووضعهم لحلول جبرية وهندسية لمعادلات ابتدعوها مختلفة التركيب، ووضعهم لعلم المثلثات بشكل منظم مستقل عن علم الفلك وإحداث إضافات كثيرة هامة فيه جعلت كثيرين يعتبرونه علماً عربياً، إلى غير ذلك من الإنجازات والإسهامات التي قام بها علماء العرب والمسلمين في مجال الرياضيات والتي شهد بفضلها وبتأثيرها في التمهيد للنهضة العلمية الأوروبية الحديثة علماء غربيون كثيرون من أمثال: «سارطون»، و«كاجوري»، و«كابنسكي»، و«كارادي فو»، و«جنتر»، و«سوتر»، وغيرهم[7].

2 ـ ومن إنجازات وإسهامات العلماء العرب والمسلمين في علوم الفلك والنجوم والجغرافيا الطبيعية ذات الارتباط الوثيق فيما بينها أنهم ترجموا كتب الفلك للأمم التي سبقتهم وصححوا كثيراً من الأخطاء التي وردت فيها وأضافوا إليها تحقيقاً وكشفاً وخالفوها في نواح كثيرة. ومن هذه الكتب «كتاب المجسطي» لبطليموس، و«كتاب الأربع مقالات» لبطليموس أيضاً، و«كتاب مفتاح النجوم» الذي ينسب إلى هرمس الحكيم، وغيرها. وقد فطنوا إلى قصور الحواس عن الإدراك المباشر وحاولوا أن يعوضوا هذا القصور بآلات وأجهزة تمكن من إدراك ما صغر أو بعد من الظواهر الفلكية. وكان بعض هذه الآلات والأجهزة اختراعاً عربياً، في حين أن بعضها الآخر أخذه العرب والمسلمون عمن سبقهم، ولكنهم تناولوه بالتهذيب والتحسين ليؤدي وظيفته على وجه أفضل[8].

وقد أتقن العرب والمسلمون صناعة الاسطرلابات، ووضعوا الأزياج الفلكية الدقيقة، ولم يقفوا في دراستهم وأبحاثهم الفلكية عند النظريات بل تجاوزوا ذلك إلى العمليات والرصد، وربطوا علم الفلك بأغراض دينية مثل معرفة سمت القبلة ومعرفة هلال رمضان وتوقيت الشعائر والمناسبات الدينية المرتبطة بحركة الظل

---

(7) ينظر: قدري حافظ طوقان، تراث العرب في الرياضيات والفلك. بيروت دار الشروق، ب.ت. ص 9 ـ 108.

(8) ينظر: توفيق الطويل مرجع سابق، ص 235 ـ 236.

وأحوال الشفق ورؤية الهلال وتحديد الخسوف والكسوف اللذين لهما صلاة معينة، وما إلى ذلك.

ومن إنجازات العرب والمسلمين الفلكية أيضاً: معرفتهم بأصول الرسم على سطح الكرة، وقولهم باستدارة الأرض وبدورانها على محورها، وضبطهم لحركة أوج الشمس وتداخل فلكها في أفلاك أخرى، وتحديدهم لمواقع كثير من النجوم، ورصدهم للكواكب السيارة والنجوم الثوابت وتعيينهم لمواقعها وأفلاكها في القبة الزرقاء ورسمهم لخرائط لها، وقياسهم لأجرام الشمس والقمر والنجوم بطريقة هندسية حسابية ومعرفتهم لمقاديرها بما يقرب من الحقيقة وقياسهم لأبعادها عن الأرض وسعة أفلاكها، وتطهيرهم لعلم الفلك من التنجيم وجعله علماً رياضياً يقوم على الرصد والحساب، إلى غير ذلك من إنجازات وإسهامات علماء العرب والمسلمين في علم الفلك التي كان لها تأثيرها الواضح في النهضة الفلكية الأوروبية التي جاءت بعد ذلك وازدهرت في عهد «كلبر» و «كوبرنيك» وغيرهما.

ويكفي دليلاً على تأثير علماء الفلك العرب والمسلمين في الفكر الفلكي الأوروبي هو أن معظم أسماء النجوم والكواكب والمدارات بقيت في المعاجم الأوروبية حتى اليوم تحمل أسماء عربية، وذلك مثل: العقرب، والجدي، والطائر، والذنب، والفرقد، والثور، والراعي، وما إلى ذلك[9].

ومن إسهامات علماء العرب والمسلمين التي استفاد منها علماء الغرب في مجال الجغرافيا: تعريفهم الوافي بإفريقيا التي لم تكن أوروبا تعرف عنها شيئاً إلا ما أتاها عن طريق الكتابات العربية، والمعلومات الدقيقة نسبياً التي تضمنتها عن الصين وعن الهند وعن هبوب الرياح الموسمية في المحيط في اتجاهين مختلفين في موسمي الصيف والشتاء، وعن كروية الأرض وعن الخرائط الملاحية وعن غير ذلك من الأمور التي استفاد منها علماء أوروبا وساعدت على اكتشاف أمريكا وعلى الوصول إلى الهند من ساحل إفريقيا الشرقي[10].

(9، 10) ينظر نفس المرجع السابق، ص 50 ـ 57 كما ينظر د. علي عبد الله الدفاع أثر علماء العرب والمسلمين في تطوير علم الفلك (ط 2) بيروت: مؤسسة الرسالة 1983. ص 15 ـ 24.

3 ـ ومن إنجازات وإسهامات العلماء العرب والمسلمين في علوم الطبيعة والكيمياء والحيوان والنبات: إسهاماتهم العلمية القائمة على الملاحظة والتجربة في نواحي: انتشار الضوء وانعكاساته وانكساراته في المرايا الكروية وأثناء مروره في العدسات الزجاجية، وتكبير العدسات، والبيوت المظلمة ذات الثقب التي تستخدم في التصوير الشمسي، والوصف الدقيق لكثير من العمليات الكيمائية مثل: التبخير والتقطير والتكليس والإذابة والتبلور والتصعيد وما إلى ذلك، واستحضار كثير من المركبات والحوامض التي أصبحت تقوم عليها الصناعات الحديثة مثل صناعة الصابون والورق والحرير والأصبغة والسماد الاصطناعي والمفرقعات وما إلى ذلك، وتصنيف ووصف وبيان خصائص الحيوانات وإجراء التجارب العلمية على بعض منها، واكتشاف الدورة الدموية الصغرى، وجمع وتصنيف ووصف وبيان خصائص وفوائد ومضار مئات النباتات، وما إلى ذلك من الإسهامات العلمية التي قدمها العلماء العرب والمسلمون في هذه العلوم وكان لها تأثيرها الواضح في التمهيد لعصر النهضة الأوروبية[11].

(د) استطاعت الحركة العلمية العربية بعد أن استوت على سوقها وتحقق لها النضج المطلوب أن تكون وتربي آلاف العلماء الأفذاذ في مختلف مجالات العلم والمعرفة الإنسانية، وكان لهؤلاء العلماء الفضل في حفظ التراث العلمي لمن سبقهم من الأمم وفي تنمية هذا التراث وتكميل ما فيه من نقص وتصحيح ما فيه من أخطاء وفي الزيادة عليه. وقد تجاوز تأثير هؤلاء العلماء الوطن العربي والعالم الإسلامي إلى العالم الغربي الذي استفاد من ترجماتهم وتآليفهم وأبحاثهم وجهودهم العلمية في بدء وتدعيم نهضتهم العلمية.

3 ـ المبادىء والمرتكزات التي قامت عليها الحركة العلمية الغربية في مجال العلوم الأساسية:

والحركة العلمية العربية لم تكن تسير بدون فلسفة توجه وترشد مسيرتها، بل

---

(11) ينظر: د. أحمد عبد الرحمن عبد اللطيف «العلم والقرآن والسنة» في الفكر التربوي الإسلامي: الأصول والمبادىء.

بقلم مجموعة من المربين، تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم 1987. 296 ـ 331.

كانت لها فلسفتها الواضحة التي تتكون من مجموعة من المبادىء والمرتكزات التي تستمد أصولها من تعاليم الإسلام وقواعده الخلقية التي على المسلم أن يلتزم بها في كافة جوانب حياته، بما في ذلك الجانب العلمي، ومن قواعد المنهج العلمي الذي تبناه العلماء العرب المسلمون في بحوثهم ودراساتهم العلمية، وهي لا تخرج عن تعاليم وأخلاقيات دينهم الإسلامي وأخلاقيات مجتمعهم العربي المسلم.

ومن هذه المبادىء والمرتكزات تمكن الإشارة الموجزة إلى ما يلي:

(أ) الإيمان بضرورة الربط الكامل بين الحركة العلمية والنشاط العلمي في المجتمع وبين الدين الإسلامي كقيمة عليا في المجتمع الإسلامي، وكعامل ربط وتكامل بين كافة أبعاد وجوانب الحياة والنشاط في المجتمع، بما في ذلك البعد أو الجانب العلمي. وتأكيد هذا المبدأ والالتزام بتطبيقه عملياً في المجتمع العربي الإسلامي ساعدا على تحقيق الانسجام بين مختلف جوانب ومناشط الحياة.

وفي ظل هذا المبدأ، فإن النشاط العلمي في مجتمع عربي مسلم متمسك بتعاليم دينه الإسلامي لا بد أن يكون منسجماً في بداياته وغاياته مع مبادىء وغايات ومقاصد دينه وعقيدته الإسلامية، وأن تقدم وتعرض معطيات البحث العلمي فيه بشكل لا يتنافى مع نصوص الدين الصريحة الواضحة ولا مع مقتضيات الإيمان بالله واليوم الآخر والأمور الغيبية الأخرى التي جاء بها الدين.

ولم يجد العلماء العرب المسلمون أية صعوبة في الالتزام بهذا في بحوثهم وكتاباتهم العلمية، لأنهم أدركوا منذ البداية: أنه لا تنافي ولا تعارض بين العلم والدين الصحيحين ولا يمكن لأحدهما أن يقف في مواجهة الآخر، وأنه لا تعارض بين الحقائق الغيبية التي أخبر بها الدين ودعا إلى الإيمان بها وبين الحقائق الحسية التي يمكن ملاحظتها ومشاهدتها حسياً وأن لكل نوع منها منهجه العلمي المناسب لدراسته، وأن المنهج الاستقرائي التجريبي لا يعدو أن يكون أحد المناهج العلمية التي يمكن أن تدرس بها حقائق العلم والحياة، وأن هناك مناهج علمية أخرى مناسبة لدراسة الحقائق الغيبية والحقائق التي تتعلق بماض منصرم أو مستقبل لم يأت بعد أو بواقع غير قابل للمشاهدة والملاحظة الحسية، وذلك مثل المنهج الذي

يقوم على قانون التلازم البين أو الخبر اليقيني الصادق الذي ينقل عن طريق التواتر المأمون الخطأ والرواية الصحيحة بشروطها العلمية المعروفة، كما أدركوا أنه ليس كل ما غاب عن الأبصار أو الحواس هو مفصول عن دائرة العلم مقطوع النسب إليه، وأنه ليس كل ما لا تراه عيناك ولا يلمسه حسك محكوم عليه بالانعدام[12].

كذلك أدرك العلماء العرب المسلمون أن كثيراً من معطيات العلوم التجريبية لا تعدو أن تكون مظاهر خارجية للحقيقة كما يراها الإنسان وأن الحقائق الكونية العليا هي في مجموعها أمور غيبية لا سبيل للإنسان للوصول إليها بوسائل العلم التجريبي المحدودة، ومن ثم فإنه لا غنى عن رسالات السماء إلى الأرض[13].

وكان واضحاً لديهم أن التفكير العلمي لا يتنافى مع الإيمان الديني، ولا يفرض على العالم أن يعيش فارغ القلب كافراً بدينه، وأن العلوم الطبيعية المادية هي خير وسيلة للإنسان لتقوية إيمانه بالله، من حيث إنها تعرفه على عظمة الكون ودقة صنعه ووحدة بنائه وتؤكد له وجود خالق عظيم لهذا الكون وحاجة هذا الكون في كل لحظة من لحظات وجوده إلى رحمة الله ورعايته. وكما كان واضحاً لديهم أن الإنسان لا يعيش بالحس والعقل وحدهما، بل هو في حاجة أيضاً إلى القلب والإرادة والوجدان، لأن طاقة الجسم أو الحواس محدودة بالكيان المادي وطاقة العقل محدودة بقدرة الحس، وطاقة القلب والإرادة والوجدان وحدها هي الوحيدة التي لا تعرف قيود الزمان والمكان، ومن ثم فإن المعرفة الحقة لا تتم إلا بتكملة القلب للحس والعقل. فالحس يدرك البيئة المادية ويحللها ويسخرها والقلب هو الأداة الصالحة لمعرفة الغيب، وهو الذي ينقل إلينا الوحدة الحيوية بين أجزاء الوجود[14].

---

(12) ينظر: د. محمد سعيد رمضان البوطي، «الغيبيون حقاً هم الجاحدون بغيبيات الإسلام» مجلة الوعي الإسلامي، السنة العاشرة، العدد (113) مايو 1974 ص 24 ـ 31.

(13) ينظر: د. زغلول راغب محمد النجار «ضرورة إعادة كتابة العلوم من وجهة النظر الإسلامية» مجلة المسلم المعاصر، العدد السادس (أبريل ـ يونيه) 1976. ص 15 ـ 41.

(14) ينظر: يوسف كمال محمد، «وسائل المعرفة» مجلة المسلم المعاصر العدد السادس السالف الذكر، ص 49 ـ 63.

ولإدراك العلماء العرب المسلمين لكل هذه الحقائق فإن اشتغالهم بالعلوم التجريبية والرياضية لم يمنعهم من الاشتغال بالعلوم الدينية ومن الإيمان بعالم الغيب وبخالق الكون والحياة، ومن الالتزام بتعاليم الدين وشعائره وأحكامه.

(ب) الإيمان بكرامة الإنسان وبقيمته الذاتية وباحترام عقله وحريته الفكرية وبقدرته على التفكير وعلى اكتشاف الحقيقة وعلى تحمل المسؤولية وعلى الإسهام الفاعل بعلمه في بناء مجتمعه وتغيير حياته إلى الأفضل، والإيمان كذلك بضرورة الربط بين الفرد والمجتمع وبضرورة التوفيق بين مصالحها وعدم الفصل بين مسؤولية كل منهما عن الآخر وبضرورة وعي الإنسان بذاتيته وهويته وقيمته الاجتماعية وبالدور المتوقع منه في خدمة مجتمعه العربي المسلم عن طريق ما يمتلكه من علم ومعرفة وإرادة ذاتية وحب للاستطلاع ورغبة في كشف المجهول وقدرة على تسخير ما حوله من إمكانات طبيعية لمصلحته ومنافعه ولمصلحة ومنفعة مجتمعه. ولعل أعظم ما كرم الله به الإنسان وميزه به عن الحيوان هو العقل والقدرة على التعلم واكتساب العلم وعلى «التعرف على حقائق الأمور وصفات الأشياء وخصائصها، ليتابع في حياته بحثه العلمي السليم ليكتشف أسرار الكون، ويحسن الانتفاع بما سخره الله لما فيه من قوى وخيرات...»[15].

وانطلاقاً من هذا المبدأ، فقد قامت الحضارة العربية الإسلامية على تكريم الإنسان والاهتمام به منذ البداية حتى المعاد، فرعته طفلاً وشاباً وكهلاً وشيخاً، ووضعت القواعد لتربيته، وتنشئته وتوجيهه على أسس سليمة ليكون عنصراً نافعاً في الحياة، واعتبرت بناءه علمياً وعقائدياً وخلقياً ونفسياً نقطة الانطلاق نحو مجتمع قوي، كما اعتبرت تغيير ما بداخله أساس التغيير في حياة المجتمع وأحواله، وصدق الله العظيم إذ يقول: ﴿**إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم**﴾ [الرعد: 11].

(ج) الإيمان بتقدير العقل الذي أنيط به تكريم الإنسان وتفضيله على سائر

---

(15) ينظر: د. أحمد عبد الرحمن عبد اللطيف، مرجع سابق، ضمن صفحات المقال الذي سبقت الإشارة إليه.

المخلوقات، وبتقدير العلم والعلماء والرفع من شأن العلم والعلماء واعتبار طلب العلم واجباً مفروضاً على كل مسلم ومسلمة، على المسلم أن يؤديه إلى الله ويتعبد به ويتقرب به إليه تعالى.

وانطلاقاً من هذا المبدأ أقبل العرب المسلمون على العلم بجميع أنواعه النافعة يطلبونه ويعتبرون طلبه نوعاً من العبادة لله، كما عكفوا على ثمرات عقول القدماء من إغريق ورومان وفرس وهنود وغيرهم يترجمونها وينقلونها إلى لغتهم العربية ويدرسونها ويهضمونها وينقدونها ويصححون أخطاءها ويطورونها ويضيفون إليها ويبنون عليها بناء علمياً أصيلاً شاملاً متكاملاً.

(د) الإيمان بضرورة التفتح على العلوم النافعة في الثقافات والحضارات الأخرى وبضرورة التسامح مع حملة العلم ومترجمي المعارف والكتب العلمية من الثقافات والحضارات الأخرى، لأنه لا يمكن أن يتحقق النمو العلمي والإبداع العلمي إلا إذا تحقق الانفتاح على الثقافات والحضارات الأخرى، والتفاعل معها والإفادة من علومها وفنونها ومناهجها. فالإسلام يخبرنا أن الحكمة ضالة المؤمن، عليه أن يلتقطها أو يقتنصها أنى وجدها، وأنه على المسلم أن يطلب العلم من أي وعاء وفي أي مكان ولو بالصين.

وانطلاقاً من هذا المبدأ، لم يجد العرب المسلمون حرجاً في الاستعانة بعلماء وفلاسفة ومثقفين مسيحيين وصابئة ومجوس في ترجمة ونقل علوم الأمم الأخرى إلى اللغة العربية، وفي تقديم كافة التسهيلات والتشجيعات الممكنة إلى المترجمين. ولم يحل بين المترجمين غير المسلمين وبين القيام بدورهم في بناء النهضة العلمية العربية كونهم غير مسلمين، بل على العكس من ذلك استطاعوا أن يقوموا بدورهم كاملاً في الإسهام في بناء هذه النهضة العلمية بعلم المسلمين وبتشجيع خلفائهم من أمثال عبد الملك بن مروان وعمر بن عبد العزيز والمنصور والرشيد، والمأمون، والموفق، والمتوكل، والمعتضد بالله وغيرهم.

ونتيجة لهذا التسامح العلمي للعرب المسلمين النابع من تسامحهم الديني لمع كثير من العلماء والأطباء والمترجمين المسيحيين والصابئة من أمثال: الطبيب البصري «ماسر جويه» «وحنين بن إسحاق» «وثابت بن قرة الحراني» الصابىء

الأصل (ت 288 هـ/ 990 م) الذي لمع اسمه في عهد الخليفة العباسي المعتضد بالله «وسنان بن ثابت» (ت 331 هـ/ 942 م) الذي برز اسمه ودوره في عهد الخليفة العباسي المقتدر بالله، «وأبي إسحاق إبراهيم بن سنان بن ثابت بن قرة» (ت 335 هـ/ 946 م)، «وأبي الحسن ثابت بن سنان بن ثابت بن قرة» (ت 365 هـ/ 975 م)، الذي خدم بمهنته وبرز اسمه في عهد الخلفاء العباسيين الثلاثة المتقي والمستكفي بالله والمطيع لله.

(هـ) الإيمان بضرورة التعاون في البحوث العلمية والجهود العلمية واعتبار العمل العلمي عملاً تعاونياً لا يمكن أن يؤتي ثماره كاملة إلا إذا تعاون فيه جميع العلماء والباحثين العلميين وتكاثفت وتكاملت فيه جهودهم وإمكاناتهم. «ومما يكاد يجمع عليه الباحثون في الحضارة الإسلامية ما اتسمت به من إنسانية، ذلك أنها لم تكن حصيلة جهد فئة دون أخرى: لم تكن جهد العرب وحدهم. . . . ، وإنما هي حصيلة تفاعل جهود كل. . . الفئات التي اجتمعت في بوتقة الإسلام، فانصهرت فيه وخرجت لنا بحضارة هي ملك المسلمين، . . . بل ملك الإنسانية كلها. . .».

ونتيجة لإيمان العلماء العرب والمسلمين بهذا المبدأ وما يعنيه من ضرورة التعاون العلمي فيما بينهم ليستفيد بعضهم من بعض وليكمل بعضهم بعضاً ولتكون أعمالهم العلمية أدق وأكمل ويكون إنجازها أسرع، قاموا بمبادرة منهم أو بتوجيه وتشجيع من هم في مركز السلطة في الدولة الإسلامية ـ بكثير من البحوث والجهود العلمية المشتركة وفطنوا إلى أهمية العمل التعاوني في مجال البحث العلمي وبناء المشروعات العلمية.

فمن ذلك ـ على سبيل المثال ـ أن الخليفة المأمون كان إذا أراد أن يتثبت من صواب فكرة من الأفكار أو من كفاية آلة أو جهاز من الأجهزة أو من صنع آلة من الآلات جمع علماءه وطلب منهم أن يتعاونوا في إنجاز ما يطلبه منهم، وذلك كما فعل بالنسبة لقياس محيط الأرض الذي طلب من علمائه بخصوصه أن يتثبتوا من صواب ما قاله الأوائل في هذا الشأن، وكما فعل أيضاً عندما لم يرقه أن تقوم أرصاد الفلكيين العرب على الآلات التي في مرصد الإسكندرية أو التي تلقوها عن «بطليموس» حيث جمع مشاهير الفلكيين العرب في وقته وطلب منهم أن يتعاونوا

على اختراع آلات جديدة وتهذيب الآلات القديمة لتكون أزياجهم (تقاويمهم) أدق وأكمل، وكان لهذا التعاون تأثيره الإيجابي في نجاح الفلكيين العرب في صنع آلات وأزياج فلكية أكثر فاعلية ودقة من التي كانت لمن قبلهم.

ومثال آخر يمكن أن يضرب على تطبيق هذا المبدأ يتمثل في أن «شرف الدولة» البويهي عندما أراد أن ينشيء مرصداً فلكياً في بستان داره ببغداد ولى أمر هذا المرصد «أبا سهل ويجن بن رستم الكوهي (ت 405 هـ/ 1014 م)، وطلب إليه أن يجمع المعنيين بالفلك وأرصاده ليتعاونوا في أبحاثهم العلمية حتى تكون نتائجها أدق وأكمل. وجرت عادة أبي سهل الكوهي أن يدون محاضر جميع الجلسات التي تجرى في المرصد بحضور الفلكيين والمنجمين والمهندسين والمهتمين والقضاة ويطلب من هؤلاء التوقيع على المحضر ليؤكدوا بشهادتهم دقة ما شاهدوا[16].

والمثال الثالث الذي يمكن أن نورده على تطبيق هذا المبدأ يتمثل في أن نصر الدين الطوسي (ت 672 هـ/ 1274 م) عندما كلف ببناء مرصد «مراغة» سنة (657 هـ). استعان بعدد من الحكماء والفلكيين، يذكرهم هو نفسه بقوله: «إني جمعت لبناء المرصد جماعة من الحكماء، منهم «المؤيد العرضي»، من دمشق، و«الفخر المراغي» الذي كان بالموصل، و«الفخر الخلاطي» الذي كان بتفليس، و«نجم الدين القزويني». وقد ابتدأنا في بنائه سنة 657 هـ بمراغة....»[17].

(و) الإيمان بضرورة تأكيد مبدأ النفعية والواقعية والربط بواقع ومشكلات الحياة في البحوث والجهود العلمية وفي الاتصال والعلاقات العلمية مع الأمم الأخرى وفي تبادل المعارف والخبرات والتجارب العلمية والأجهزة والأدوات التقنية مع هذه الأمم، سواء عن طريق الترجمة والنقل لتراثها ومكتشفاتها ومخترعاتها إلى اللغة العربية والثقافة العربية أو عن طريق الدراسة في ديارها وعقد المعاهدات العلمية والثقافية معها أو عن طريق غير ذلك من الوسائل.

وانطلاقاً من هذا المبدأ الذي يتمشى مع روح الإسلام الذي يؤكد على

---

(16) ينظر: د. توفيق الطويل، مرجع سابق، ص 41 ـ 42 كما ينظر: د. علي عبد الله الدفاع، ص 88 ـ 95.

(17) كما نقله: قدري حافظ طوقان، مرجع سابق، ص 408.

ضرورة الجمع والتوازن والتوفيق بين العمل للدنيا والعمل للآخرة وعلى ضرورة رعاية مصالح الناس وضروريات حياتهم ومن مبدأ التفتح والتسامح الذي سبقت الإشارة إليه، فلم يجد العلماء العرب والمسلمون وأولو الأمر في المجتمعات العربية الإسلامية أي حرج في الاتصال بتراث وثقافات الأمم والشعوب الأخرى وأن يستفيدوا من كل مفيد في هذه الثقافات في إثراء ثقافتهم العربية الإسلامية وفي تنمية معارفهم وزيادة خبرتهم وفي خدمة مجتمعاتهم وتطوير الحياة فيها.

والشعار الذي كان يرفعه علماء العرب المسلمون هو شعار «العلم للحياة» وشعار «الربط بين العلم والمنفعة». ولهذا سخروا عملهم في الدفاع عن عقيدتهم ونصرة دينهم، ونصرة قضايا الحق والعدل والخير والتقدم ومحاربة الباطل والظلم والشر والتخلف والفقر والجهل والمرض، ولم يسخروا عملهم في صنع وسائل الدمار والهلاك وإذلال واستعمار الشعوب وتحقيق الأطماع الشخصية. وكانت جميع العلوم الأساسية تدرس ويبحث فيها لأغراض نفعية فالحساب كان يدرس لفائدته مثلاً في المواريث والمعاملات التجارية، والفلك كان يدرس لمعرفة مواقيت الصلاة والمواسم الدينية وفصول السنة وما إلى ذلك من الأغراض النفعية، وكان علم الطبيعة يدرس لفهم القواعد الأساسية التي تحكم سير العالم الطبيعي الذي نعيش فيه، وعلم النبات كان يدرس لمعرفة خواص مختلف النباتات ومنافعها ومضارها وآفاتها وطرق غرسها وتدبيرها ورعايتها وعلاج أمراضها، وهكذا بالنسبة لبقية العلوم. ومن هذا المنطلق أيضاً نجد العلماء العرب والمسلمين يكثرون في مؤلفاتهم من الأمثلة والتمارين المرتبطة بواقع الحياة ويأتون فيها بمسائل عملية تتعلق بحاجات ومقتضيات عصرهم.

(ز) الإيمان بأنه لا مطلقية في العلم، وبأن الإنسان مهما بلغ من الدقة والارتقاء والسعة والشمول فإنه محدود وقاصر وناقص بالنسبة لعلم الله المحيط بجميع الموجودات والأشياء قديمها وحديثها كليها وجزئيها. وما يدركه الإنسان من حقائق هو محدود بمحدودية حواسه وقدراته العقلية، يقول الدكتور زغلول راغب محمد النجار في هذا الصدد:

«وكثير من الحقائق العليا لا يمكن الوصول إليها بالفكر الإنساني المجرد ولا

سبيل لنا إلى تلقيها إلا عن طريق رسالات السماء. . . . فالإنسان في مشاهداته وتجاربه وملاحظاته محدود بوجوده على الأرض في نقطة محدودة من الفضاء الكوني، وفي فترة زمنية معينة، مما يجعل كل قياساته واستنتاجاته نسبية محدودة بحدود مكانه وزمانه ومادته (طبيعة حده) وقدراته. فالمكان والزمان والاتجاهات، والحجم والكتلة والكثافة، والسكون والحركة والبطء والسرعة، والفراغ والامتلاء ووجهات النظر عند الإنسان كلها نسبية. وهذا يجعل استنتاجات العلم التجريبي لا تعدو أن تكون مظهراً خارجياً للحقيقة كما يراها الإنسان من موقفه، وليست الحقيقة ذاتها، ويجعل النظريات العلمية فروضاً حتى المبني منها على المشاهدة أو التجربة المباشرة. . . والعلوم التجريبية هي علوم جزئية. والعلم الجزئي ليس في مقدوره أن يجيب على تساؤلات الإنسان الشاملة وهذا يؤكد على حاجته إلى علم أكبر من علمه وأشمل. . .»[18].

وفي القرآن الكريم كثير من الآيات الكريمة التي تؤكد محدودية علم الإنسان وحاجته الدائمة إلى توسيع معرفته وزيادة علمه، وتؤكد في المقابل عموم علم الله وإحاطته الشاملة لكل شيء، سواء في عالم الغيب أو في عالم الشهادة. . . ومن هذه الآيات:

قوله تعالى: ﴿**وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً**﴾ [الإسراء: 85].

وقوله تعالى: ﴿**وفوق كل ذي علم عليم**﴾ [يوسف: 76].

وقوله تعالى: ﴿**وقل رب زدني علماً**﴾ [طه: 114].

وقوله تعالى: ﴿**ذلك عالم الغيب والشهادة العزيز الرحيم**﴾ [السجدة: 6].

وقوله تعالى: ﴿**إن الله يعلم غيب السماوات والأرض والله بصير بما تعملون**﴾ [الحجرات: 18].

وقوله تعالى: ﴿**يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها، وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو الرحيم الغفور**﴾ [سبأ: 2].

---

(18) ينظر: زغلول راغب محمد النجار، مرجع سابق، ضمن الصفحات المشار إليها سابقاً.

ومحدودية ونسبية علم الإنسان وعدم مطلقية معارفه بحكم ارتباطها بزمان ومكان محددين، يقتضيان أن يكون علم الإنسان غير شامل وغير ثابت وغير ملم بالمستقبل، وأنه قابل للتغير والتطور والتعديل، وأن ما يتوصل إليه الإنسان من معارف وقوانين علمية في زمن معين قد لا يصبح صحيحاً ومقبولاً علمياً في زمن لاحق يزداد فيه التراكم المعرفي ونضج مناهج البحث العلمي وتتقدم فيه وسائل وأدوات البحث العلمي، وأن علم الإنسان وإن ألمَّ ببعض ما وجد بالفعل فإنه عاجز عن الإلمام بما يحدث في المستقبل، وأن العلم البشري يتقدم مع الزمن، وأن ما لم يكتشفه العقل البشري اليوم قد يكتشفه غداً، وأن العقل البشري لا يكتشف ولا يدرك حقائق الكون دفعة واحدة، وإنما يكتشف ويدرك هذه الحقائق في مراحل مختلفة من الحياة، وأن السعي في سبيل المعرفة عملية مستمرة «وأن العقل البشري لن يكف عن البحث والدراسة ما دامت هناك أشياء لا تزال مجهولة ولا يزال هو يجد في البحث عنها».

إلى غير ذلك من الأمور التي تقتضيها محدودية ونسبية عقل الإنسان وعلمه، ولكن «رغم محدودية عقل الإنسان وعجزه في كثير من الأحيان عن فهم وتفسير العديد من القضايا وبخاصة تلك التي لا تدخل في دائرة الحس من المغيبات فهو دائب السعي لفهم ألغاز الوجود، وكلما ازدادت معارف الإنسان ازدادت قدرته العقلية على التفسير والفهم... ولن يكف العقل البشري عن البحث والدراسة ما دامت هناك أشياء لا زالت مجهولة...»[19].

والإسلام في تأكيده لمحدودية إمكانيات عقل الإنسان وعدم مطلقية عقله وعلمه ـ كما يظهر من الآيات القرآنية الكريمة السالفة الذكر لا يعني أنه على هذا العقل ألا يفكر، بل معناه أن يلزم حدوده حين يعمل، لأنه إذا تعدى حدوده اغتر وأصيب بخيبة أمل، ومن ثم فقد ثقته بنفسه، وإذا لزم حدوده ظل دائماً حياً نشيطاً لا يصيبه الفشل. والعقل البشري لا يتعدى حدوده بالفعل إلا عندما يتعدى الطبيعة إلى ما وراءها، أو يتعدى الأمور الفيزيقية إلى الأمور الميتافيزيقية ﴿قل لا يعلم من

---

(19) ينظر: د. سعيد إسماعيل علي، «قضايا المعرفة» في: الفكر التربوي العربي الإسلامي: الأصول والمبادىء، مرجع سابق، ص 192 ـ 193.

في السماوات والأرض الغيب إلا الله﴾ [النمل: 65][20].

وفي القرآن الكريم كثير من الآيات التي تؤكد ما أشرنا إليه من معان تدخل في إطار هذا المبدأ، فتحض الإنسان على التفكير وتحرضه على دراسة ما في الكون من مظاهر مختلفة، وتؤكد أن العلم يتقدم مع الزمن وأن ما لا يعلمه الإنسان اليوم قد يعلمه غداً وأن العطاء القرآني والعطاء العلمي متجددان ومستمران لجميع الأجيال المقبلة، وأن كثيراً من الأمور التي لم يكن يعلمها الإنسان وقت نزول القرآن سيعلمها في المستقبل وأن الإرادة الإلهية شاءت أن تجعل لكل نبأ زمناً خاصاً يتحقق فيه، فإذا تجلى الحدث ماثلاً للعيان أشرقت المعاني التي حملتها الحروف والألفاظ في الآية القرآنية الكونية وتتجدد بذلك المعجزة العلمية القرآنية عبر الزمان.

ومن هذه الآيات القرآنية يمكن أن نشير على سبيل المثال إلى:

قوله تعالى: **﴿إن في خلق السماوات والأرض، واختلاف الليل والنهار، والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها، وبث فيها من كل دابة، وتصريف الرياح، والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون﴾** [البقرة: 164].

وقوله تعالى: **﴿أفلم يروا إلى ما بين أيديهم وما خلفهم من السماء والأرض﴾** [سبأ: 9].

وقوله تعالى: **﴿وفي الأرض آيات للموقنين، وفي أنفسكم أفلا تبصرون﴾** [الذاريات: 20 ـ 21].

وقوله تعالى: **﴿وقل الحمد لله سيريكم آياته فتعرفونها. . .﴾** [النمل: 93].

وقوله تعالى: **﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم، حتى يتبين لهم أنه الحق، أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد﴾** [فصلت: 52 ـ 53].

(20) ينظر: د. أحمد عبد الرحمن عبد اللطيف «العلم في القرآن والسنة» مرجع سابق، ضمن الصفحات التي سبقت الإشارة إليها.

وقوله تعالى: ﴿لكل نبأ مستقر وسوف تعلمون﴾ [الأنعام: 67].

وقوله تعالى: ﴿إن هو إلا ذكر للعالمين ولتعلمن نبأه بعد حين﴾ [ص: 87 ـ 88].

وقوله تعالى: ﴿والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة ويخلق ما لا تعلمون﴾ [النحل: 8].

(ح) الإيمان بضرورة الالتزام بالمنهج العلمي في البحث العلمي وبكل ما يقتضيه هذا المنهج العلمي من صدق وأمانة وإخلاص ودقة وتثبيت وموضوعية ونزاهة وتعبير عن الواقع المحسوس إلى أرقام عددية وتحويل للكيفيات إلى كميات إلى غير ذلك من الأخلاقيات والمبادىء الفرعية التي يقتضيها المنهج العلمي السليم والتي التزم بها العلماء العرب والمسلمون في بحوثهم ودراساتهم العلمية واعتبروا الالتزام في بحوثهم وتجاربهم ودراساتهم العلمية مظهراً من التزامهم الخلقي العام الذي يأمر به دينهم الإسلامي في كافة جوانب الحياة، بما في ذلك الجانب العلمي، حيث إن الإسلام ينظر إلى الحياة نظرة شمولية ولا يفصل بين جانب وآخر منها ويأمر بالالتزام الخلقي في كافة جوانبها. وجميع أخلاقيات المنهج العلمي هي في حقيقة أمرها أخلاق دينية يدعو إلى التمسك بها الدين الإسلامي قبل أن يدعو إليها منهج البحث العلمي السليم، ويمكن للمسلم أن يجد ما يدعم كلاً منها في نصوص دينه وتراثه العلمي والفكري الإسلامي.

1 ـ فالتزام العلماء المسلمين بالصدق والأمانة جعلهم يحرصون على قول الحق ولا شيء غير الحق، وعلى أن يقولوا ما يعنون بدون كذب ولا مبالغة ولا ادعاء ولا افتئات ولا تضليل ولا تمويه، وعلى الاعتراف لكل ذي حق بحقه وعدم غمط أي ذي حق وعدم تشويه قول الغير وعدم نسبة للذات ما ليس لها وعدم الاعتماد على الظن أو التخمين في تقرير حقيقة من الحقائق لأن الظن أو التخمين لا يوصل إلى العلم ولا يغني من الحق شيئاً. وصدق الله العظيم إذ يقول: ﴿إن الظن لا يغني من الحق شيئاً﴾ [يونس: 36].

(21) ينظر: د. أحمد عبد الرحمن عبد اللطيف، «العلماء في القرآن والسنة»، في الفكر التربوي العربي الإسلامي: الأصول والمقاصد، مرجع سابق، ص 332 ـ 364.

2 ـ والتزام العلماء المسلمين بالموضوعية والنزاهة جعلهم يحرصون على معرفة الوقائع كما هي عليه في الواقع وليس كما تبدو في تمنياتهم، وعلى إقصاء الخبرة الذاتية لأن العلم قوامه وصف الأشياء على ما هي عليه في الواقع وبما تؤيده التجربة والواقع المحسوس أو المسلم به، وليس بشرط أن يؤيد فكرة مجببة إلينا أو يتمشى مع ميولنا وأهوائنا وتحيزاتنا الخاصة وخبراتنا الذاتية.

«ومن هنا كان الخلاف بين العلم والفن. فالفنون والآداب تقوم على الخبرة الذاتية، بمعنى أن الفنان (أو الأديب) ينظر إلى موضوعه من خلال أحاسيسه وعواطفه وانفعالاته وأخيلته. ومن هنا بدأ المنظر الواحد في صور الفنانين أو قصائد الشعراء في صور شتى أو قصائد متباينة. وبمقدار ما يكون بينها من تفاوت وتباين تكون عبقرية كل من أصحابها. في حين ينتهي العلماء في دراساتهم لأية ظاهرة إلى نتائج واحدة...».

3 ـ والالتزام بالنزاهة «يقتضي إنكار الذات وتنحية كل ما يعوق تقصي الحقائق من طلب شهرة أو مجد أو استغلال للثراء، مع اعتصام بالصبر والأناة، وحرص على توخي الدقة حتى يتسنى للباحث أن يفحص موضوعه في أمانة ومن غير تحيز. وكل هذا يستلزم طاقة أخلاقية وروحاً نقدية وتحرراً من أي سلطة يمكن أن تملي عليه رأياً. بهذا يتوخى الحق، ويستبعد التعصب، ويتفادى إغراء الهوى، ويتفانى في تحري الحقائق وتمحيصها وفاء بحق الأمانة العلمية»[22].

4 ـ والتزام العلماء المسلمين بمبدأ الدقة جعلهم يحرصون على التعبير عن الأفكار الجديدة التي يتوصلون إليها تعبيراً دقيقاً يبين الفكرة أو يعرّف المفهوم بالوضوح والحجم، بلا مواربة ولا تلميح ولا مبالغة ولا تقليل، ... لا يسمحون للشكل أن يطغى على الجوهر، ولا يرضون لأفكارهم أو علمهم أن يقع فريسة الأسلوب الشكلي (ولا يلجؤون إلى أساليب الاستعارة والمجاز والمحسنات اللفظية وغيرها من الأساليب الأدبية)، مما لا يستقيم مع لغة العلم الصريحة المباشرة

(22) ينظر: د. توفيق الطويل، مرجع سابق، ص 47 ـ 52.

المحددة التي تدعو القائل إلى أن يقول ما يعني ويعني ما يقول بلا مبالغة ولا التواء»[23].

5 ـ وأهم جانب حرص العلماء المسلمون على دقته إبان نهضتهم العلمية هو الاصطلاح أو المصطلح العلمي، لأنهم كانوا يعلمون أن الاصطلاح العلمي هو أحد الدعائم الأساسية للغة العلم وللتعبير العلمي، فعليه تعتمد لغة العلم في التعبير عن مادة العلم ومحتواه، كما كانوا يعلمون أنه لن يكون في إمكانهم أن يبنوا نهضة علمية وأن يترجموا وينقلوا علوم من سبقهم إلى لغتهم العربية إلا إذا استطاعوا أن يبنوا القدر الكافي من المصطلحات العلمية الدقيقة في مختلف المجالات العلمية. ومعلوم أن الاصطلاح العلمي هو «لفظ علمي يؤدي المعنى بوضوح ودقة يكون غالباً متفقاً عليه عند علماء علم من العلوم أو في فن من الفنون».

ولتتحقق للمصطلح العلمي الدقة المطلوبة لا بد أن يتوافر لوضعه أساس قوي وعميق وواسع من المعرفة العلمية، وأن يتوافر له سلامة اللفظ وعدم فجاجته، وحسن الإيقاع، ودلالة المعنى الصحيح والدلالة على معنى واحد، وتواتر الاستعمال ليصبح استعماله مألوفاً وسماعه مقبولاً، وحسن الإيقاع وقصر القول، حيث إنه يمكن شرح التعبير العلمي في سطر أو سطرين، ولكن هذا الشرح لن يؤدي إلى اصطلاح علمي بقدر ما يؤدي إلى تعاريف وشروح للمعنى أو المسمى أو الشيء الذي يراد التعبير عنه[24].

---

(23) ينظر: د. أحمد سليم سعيدان، مرجع سابق، ص 31 ـ 32.

(24) ينظر كل من:

(أ) د. عبد الحليم محمد حامد، «منهجية وضع المصطلح العلمي ونطقه وتوحيده وشيوعه»، بحث قدم في المؤتمر العلمي الأول حول الكتابة العلمية باللغة العربية: واقع وتطلعات. عقد في مدينة بنغازي، الجماهيرية فيما بين (10 ـ 13 مارس 1990) (مطبوع على الآلة الكاتبة).

(ب) محمد نزار خوام، «واقع المصطلح العربي للعلوم الطبية والصيدلة وأثره في تعريب هذه العلوم» قدم في نفس المؤتمر السابق.

(ج) د. عبد الرؤوف جبر، «الاصطلاح: مصادر ومشاكل طرق توليده»، قدم في المؤتمر السالف الذكر.

6 ـ ونتيجة لما لاحظه العلماء العرب والمسلمون من قصور الحواس في ملاحظة كثير من الوقائع الجزئية والظواهر الطبيعية في مجالات علم الضوء، وعلم الكيمياء، وعلم التشريح، وعلم الفلك، وغيرها من العلوم الطبيعية والكيمائية والحيوية لجؤوا إلى اختراع واستخدام بعض الأجهزة والآلات في أبحاثهم العلمية لتحويل الكيفيات إلى كميات عددية، توفيراً للدقة في نتائج بحوثهم العلمية، وبذلك استطاعوا أن يحققوا أهم خاصية من خصائص التفكير العلمي الحديث، وهي «خاصية التكميم» التي تعني تحويل الكيفيات إلى كميات والتعبير عن الواقع المحسوس بأرقام عددية وترجمة الظواهر المشاهدة إلى رسوم بيانية وجداول إحصائية[25].

(ط) الإيمان بأن التلازم أو التتابع بين العلة والمعلول هو احتمال ترجيحي لا يبلغ قط مرتبة اليقين أو الضرورة العقلية التي يقول بها العقليون. فالعالم المسلم يعتقد بأن العلاقة بين العلة والمعلول أو بين السبب والمسبب، سواء في حالة الإثبات أو في حالة النفي، ليست علاقة ضرورية حتمية، بحيث لا يتصور في العقل تخلفها، بل هي علاقة جرت بها العادة. ومن الجائز عقلياً أن يتخلف أحدهما عن الآخر: وهذا يعني أن التتابع بين العلة لا يعدو أن يكون شيئاً يتبع أو يعقب شيئاً آخر، وليس في هذا التتابع علية توجب على المعلول أن ينشأ عن علته على سبيل الضرورة الحتمية.

والعلماء المسلمون بتأكيدهم لهذا المبدأ قد سبقوا بعدة قرون «ديفيد هيوم» «وجون استيوارت مل» وغيرهما من فلاسفة وعلماء الغرب الذين رفضوا تفسير العقليين للعلاقة العلية (السببية) وقالوا بما قال به فلاسفة وعلماء المسلمين من أمثال الإمام الغزالي (ت 505 هـ/ 1111 م) وغيره من قبلهم.

4 ـ أهداف الحركة العلمية العربية في مجال العلوم الأساسية:

والحركة العلمية العربية في مجال العلوم الأساسية كما كانت لها مبادئها

(25) ينظر: د. توفيق الطويل، مصدر سابق، ص 52 ـ 57.

ومرتكزاتها التي ترتكز عليها وتسترشد بها في مسيرتها فإن لها أهدافها وغاياتها التي كانت تسعى إلى تحقيقها من خلال ما كان يتمّ في إطارها من مختلف أوجه النشاط العلمي، والتي تمثل مع تلك المبادىء والمرتكزات التي سبقت الإشارة إلى مجموعة منها الأساس النظري أو الفلسفي لهذه الحركة. وهذه الأهداف ـ مثلها مثل المبادىء العامة السالفة الذكر ـ وإن لم توجد في قائمة محددة، فإنه من السهل على المتعمق في دراسة التراث العلمي العربي وفي دراسة الفكر العربي الإسلامي بعامة أن يستخلص هذه الأهداف من هذا الفكر وذلك التراث. وفي اعتقادنا أن من أهم الأهداف العامة التي كانت الحركة العلمية العربية تسعى إلى تحقيقها هي الأهداف العامة التالية:

(أ) تحرير عقل الإنسان من الجمود والأوهام والخرافات والعادات والتقاليد البالية ومن التبعية للبيئة المنحرفة ومن التقليد الأعمى الذي لا يستند إلى دليل أو برهان، وتوسيع مداركه ومعارفه في مختلف العلوم الأساسية وتعويده على نبذ الخرافات والاعتماد على العقل فيما يستطيع العقل أن يوصل إليه وعلى استخدام التفكير العلمي السليم، وتنمية قدرته على الفهم والتحليل والنقد والتفكير والاختراع والإبداع والابتكار الفكري والتقني الذي هو أساس المعاصرة والمسايرة لروح العصر الذي يعيش فيه الشخص والشرط الأساسي لكل تطور حضاري وثقافي واجتماعي وعلى القياس والاستنباط والحوار والنقاش والنقد البناء، وعلى كشف حقائق الكون من حوله وبدائع صنع الله ومخلوقاته والقوانين التي أودعها جل شأنه في الكون الفسيح لتنظيم حركته وعلى الوصول إلى الحقيقة في حدود ما تسمح به إمكاناته وعلى الإسهام الفاعل في تحقيق التقدم العلمي في مجتمعه وعلى استخدام معارفه العلمية وخبراته وإبداعاته ومهاراته التقنية والفنية في تعمير الكون الذي استخلفه الله فيه وأمره بتعميره وباكتشاف قوانينه ومكوناته وبتسخير قواه وإمكاناته وثرواته في خدمة مجتمعه وأمته الإسلامية.

(ب) تدعيم إيمان الإنسان بربه وخالقه، وجعله أكثر انقياداً لأوامر ربه وأكثر خشية له وأكثر خوفاً من عقابه، وأكثر فهماً لنفسه وللكون الذي حوله وأكثر إدراكاً لعظمة الخالق ولسعة قدرته وبدائع صنعه وروائع مخلوقاته. فالعلم في نظر

الإسلام هو استعمال للعقل، وتدبر في ملكوت الله، وإدراك لما في هذا الكون من إبداع وإتقان وتنظيم، وإيمان بأن لهذا الكون قوة مدبرة واحدة لا تقبل التعدد ولا التثنية، وزيادة في معرفة الله، وتقرب إلى الله وعبادة له وخشية له وإعداد لرسالة الاستخلاف في الأرض.

وفي القرآن الكريم كثير من الآيات التي تدعم هذا الهدف والمعاني السالفة الذكر التي ترتبط به، ومن ذلك: -

قوله تعالى: ﴿**إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب**﴾ [آل عمران: 190].

وقوله تعالى: ﴿**الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض، ربنا ما خلقت هذا باطلاً، سبحانك فقنا عذاب النار**﴾ [آل عمران: 191].

وقوله تعالى: ﴿**الذي أحسن كل شيء خلقه...**﴾ [السجدة: 7].

وقوله تعالى: ﴿**وخلق كل شيء فقدره تقديراً**﴾ [الفرقان: 2].

وقوله تعالى: ﴿**صنع الله الذي أتقن كل شيء**﴾ [النمل: 88].

وقوله تعالى: ﴿**لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا**﴾ [الأنبياء: 22].

وقوله تعالى: ﴿**والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا**﴾ [آل عمران: 7].

وقوله تعالى: ﴿**إنما يخشى الله من عباده العلماء**﴾ [فاطر: 28].

وقوله تعالى: ﴿**وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة...**﴾ [البقرة: 30].

وقوله تعالى: ﴿**هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها**﴾ [هود: 61].

(ج) فهم معاني الآيات القرآنية التي تتحدث عن مظاهر فلكية أو طبيعية أو كيماوية أو حيوية أو غير ذلك من الظواهر ذات العلاقة بالعلوم الأساسية وذلك مثل:

قوله تعالى: ﴿فالق الإصباح وجاعل الليل سكناً والشمس والقمر حسباناً ذلك تقدير العزيز العليم، وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر، قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون﴾ [الأنعام: 96 ـ 97].

وقوله تعالى: ﴿تبارك الذي جعل في السماء بروجاً وجعل فيها سراجاً وقمراً منيراً، وهو الذي جعل الليل والنهار خلفة لمن أراد أن يذكر أو أراد شكوراً﴾ [الفرقان: 61 ـ 62].

وقوله تعالى: ﴿والشمس تجري لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم، والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم، لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون﴾ [يس: 38 ـ 40].

وقوله تعالى: ﴿فلا أقسم بمواقع النجوم، وإنه لقسم لو تعلمون عظيم﴾ [الواقعة: 75 ـ 76].

وقوله تعالى: ﴿والأرض مددناها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل شيء موزون﴾ [الحجر: 19].

وقوله تعالى: ﴿إن الله فالق الحب والنوى، يخرج الحي من الميت، ومخرج الميت من الحي ذلكم الله فأنى تؤفكون﴾ [الأنعام: 95].

وقوله تعالى: ﴿وهو الذي سخر البحر لتأكلوا منه لحماً طرياً، وتستخرجوا منه حلية تلبسونها...﴾ [النحل: 14].

وقوله تعالى: ﴿والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة ويخلق ما لا تعلمون﴾ [النحل: 8].

وقوله تعالى: ﴿هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء...﴾ [آل عمران: 6].

وكذلك معرفة الأيام والشهور الماضية والمقبلة، ومعرفة فصول السنة، ومعرفة القبلة، ومعرفة أوقات الصلاة التي تختلف من يوم إلى آخر وبحسب موقع البلد، ومعرفة منازل الشمس والقمر، وما إلى ذلك من الأمور.

(د) توسيع قاعدة الثقافة العلمية العربية، وزيادة الرصيد المعرفي للمجتمع العربي وتوسيع نطاق المعرفة العلمية فيه في مختلف العلوم الأساسية، وتوطين هذه العلوم في الثقافة العربية، وتحقيق التوازن بينها وبين العلوم الإنسانية النظرية، وتلقيح النشاط العلمي العربي بما في الثقافات والحضارات الأخرى من معارف وعلوم عن طريق الترجمة والتعريب والنقل، وتزويد اللغة العربية، وإغناء المعجم العربي بالاصطلاحات العلمية بحثاً وتعريفاً واقتباساً، وإحياء التراث العلمي الإنساني من مختلف الثقافات والحضارات الإنسانية من غير تعصب ولا تزمت، وتحقيق التواصل في حلقات الفكر العلمي الإنساني بما يضمن ربط الحاضر بالماضي من أجل المستقبل، والحفاظ على هذا التراث العلمي من أجل مصلحة الأجيال الحاضرة والمستقبلة من جميع الشعوب والأمم، وإبراز الدور الإيجابي والريادي لعلماء العرب والمسلمين في خدمة التقدم العلمي والحضاري وحفظ وإحياء التراث العلمي الإنساني وهضمه والتفاعل معه وتطويره وتغذيته وإثرائه والإضافة إليه ونشره، وترسيخ أركان المنهج العلمي.

(هـ) النهوض بالمجتمع العربي الإسلامي، والرفع من شأن الأمة الإسلامية والإسهام في إثراء تراثها وثقافتها وحضارتها، وتطوير اللغة العربية بما يجعلها قادرة على استيعاب مفاهيم ومسميات العلوم الأساسية، وتطوير العقلية السائدة في الأمة الإسلامية بما يجعلها قادرة على التعامل مع الواقع المحسوس بطريقة علمية ومنطق تجريبي وعلى استيعاب الاصطلاحات العلمية ومعطيات العلم والتقنيات والاختراعات الفنية وعلى استعمالها الاستعمال السليم، ومواجهة مشكلات الحياة بطريقة علمية وفي ضوء معطيات العلوم الأساسية، وزيادة الإنتاج في الأمة وصيانة مواردها وثروتها من التبذير والضياع، وزيادة رفاهية الإنسان العربي المسلم وتحقيق رخائه وأمنه وعزته وسعادته وصون حريته وتحقيق ثقته بنفسه وتحقيق نصره في معركته ضد التخلف وفي صراعه وكفاحه من أجل حياة أفضل، وتحقيق قوة المسلمين المادية والمعنوية وضمان أمنهم ومنعتهم.

هذه هي أهم الأهداف العامة التي سعت الحركة العلمية العربية إلى تحقيقها إبان ازدهارها أجملناها في الفصائل الخمس السابقة. وفي إطار هذه الأهداف

العامة للحركة العلمية ـ العربية في مجال العلوم الأساسية ككل، هناك أهداف جزئية تدخل تحت كل هدف من هذه الأهداف العامة، وأهداف عامة وخاصة لكل علم من العلوم الأساسية، لا يتسع المقام لذكرها.

5 ـ العوامل التي ساعدت على تطور الحركة العلمية العربية والتي أعاقت تطورها:

وقد تأثرت الحركة العلمية في مسيرتها وتطورها بكثير من العوامل التي كان لبعضها تأثير مدعم وإيجابي ولبعضها الآخر تأثير معوق وسلبي.

(أ) العوامل التي أثرت إيجابياً في تطور الحركة العلمية العربية في مجال العلوم الأساسية: ـ

ومن العوامل التي كان لها تأثير إيجابي في تطور الحركة العلمية العربية وتدعيمها، تمكن الإشارة الموجزة إلى ما يلي: ـ

1 ـ موقف الدين الإسلامي المدعم للعلم والرافع من شأنه والداعي إلى طلب النافع منه بجميع أنواعه وضروبه وإلى تعلم وسائله والهجرة في سبيل طلبه والناظر إلى طلبه والاشتغال به تعلماً وتعليماً على أنه عبادة من العبادات وقربة من القرب التي يتقرب بها الإنسان إلى ربه، إذا ما أخلص فيه النية لله وقصد به وجه الله، وراعى في طلبه وتعلمه وتعليمه واستخدام نتائجه ومعطياته قيم الإسلام وتعاليمه وما أرشد إليه من أخلاق وآداب.

لقد كان للإسلام الأثر الأكبر في خلق مناخ صالح وجو مشجع لطلب العلم وحافز على الاشتغال به وعلى القيام بكافة الجهود والأعمال التي تدخل في إطار النشاط العلمي والبحث العلمي.

وقد تضمن القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، كمصدرين أساسيين لشريعة الإسلام وقيمه وتعاليمه، ما لا يحصى من النصوص التي تحث على التعليم وطلب العلم وعلى استخدام العقل والنظر عقلياً في ملكوت الله الواسع في بدائع

مخلوقاته ومصنوعاته، وتذم الجهل والتقليد الأعمى وتعطيل العقل، وترفع من شأن العقل والعلم والعلماء، وتؤكد على سلطان العلم الذي آتاه الله العلماء، وترشد إلى آداب العلم وأخلاقياته وإلى ما ينبغي أن يكون عليه العالم والمتعلم.

ومن هذه النصوص يمكن ذكر:

قوله تعالى: ﴿**اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم**﴾ [العلق: 1 ـ 5].

وقوله تعالى: ﴿**وقل رب زدني علماً**﴾ [طه: 114].

وقوله تعالى: ﴿**قل انظروا ماذا في السموات والأرض**﴾ [يونس: 101].

وقوله تعالى: ﴿**أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض**﴾ [الأعراف: 185].

وقوله تعالى: ﴿**قل سيروا في الأرض، فانظروا كيف بدأ الخلق...**﴾ [العنكبوت: 20].

وقوله تعالى: ﴿**أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج، والأرض مددناها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج**﴾ [ق: 6 ـ 7].

وقوله تعالى: ﴿**إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون**﴾ [الأنفال: 22].

وقوله تعالى: ﴿**ولا تقف ما ليس لك به علم، إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً**﴾ [الإسراء: 36].

وقوله تعالى: ﴿**وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله، قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا، أو لو كان آباؤهم لايعقلون شيئاً ولا يهتدون**﴾ [البقرة: 170].

وقوله تعالى: ﴿**فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون**﴾ [النحل: 43].

وقوله تعالى: ﴿**كذلك نفصل الآيات لقوم يعقلون**﴾ [الروم: 28].

وقوله تعالى: ﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾ [فاطر: 28].

وقوله تعالى: ﴿وقل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾ [الزمر: 9].

وقوله تعالى: ﴿وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون﴾ [العنكبوت: 43].

وقوله تعالى: ﴿يا معشر الجن والإنس إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السموات والأرض، فانفذوا لا تنفذون إلا بسلطان﴾ [الرحمن: 33].

وقوله تعالى: ﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات﴾ [المجادلة: 11].

وقوله ﷺ: «طلب العلم فريضة على كل مسلم».

وقوله ﷺ: «العلماء ورثة الأنبياء. . .» (رواه البخاري).

وقوله ﷺ: «خير أمتي علماؤها».

وقوله ﷺ: «الناس رجلان: عالم ومتعلم، ولا خير فيما سواهما».

وقوله ﷺ: «إن الله لا يقبل من العمل إلا ما كان له خالصاً وابتغي به وجهه» (أخرجه النسائي).

وقوله ﷺ: «من طلب العلم ليباهي به العلماء أو يماري به السفهاء، أو ليصرف وجوه الناس إليه فهو في النار» (رواه ابن ماجة).

2 ـ والتشجيع الواسع والبذل السخي اللذان كان يلقاهما العلم والتعليم من المسؤولين في الدول الإسلامية المتعاقبة في تاريخ الحكم الإسلامي الطويل، ومن ذوي اليسار ومحبي العلم والثقافة والخير الذين كانوا يجزلون العطاء في الصرف على نشر العلم وتشجيع البحث العلمي وترجمة علوم الأقدمين من مختلف الأنواع، وكانوا يجودون بأنفس ما يملكون من أملاك وعقارات لتوقيفها وتحبيسها عل معاهد ودور ومراكز طلب العلم والبحث العلمي، ليصرف من ريعها على طلبة

العلم ومعلميه وعلى إنشاء وصيانة وإدامة مبانيه ومرافقه وتزويد مؤسساته بالمكتبات والمعدات والأدوات.

3 ـ والإقبال الذاتي على طلب العلم والتبرز من قبل المسلمين، إدراكاً منهم لقيمة العلم، واستجابة لداعي دينهم الذي يحث على طلب العلم ,ويرغب فيه، ورغبة منهم في توسيع مداركهم وإشباع دوافع حب الاطلاع والكشف عن الحقيقة لديهم وفي ثقافتهم العربية والإسلامية وإحداث التوازن فيها بين العلوم الإنسانية النظرية والعلوم الطبيعية التجريبية.

وقد ساعد المسلمين على هذا الإقبال على طلب العلم ما حققوه من نضج ثقافي وحضاري، وما كانوا يتمتعون به من يقظة فكرية وحرية دينية وفكرية واستقرار سياسي ورخاء اقتصادي إبان ازدهار الحكم الإسلامي.

كذلك ساعدهم على ذلك الإقبال اتساع الفتوحات الإسلامية وما ترتب عليها من اتساع رقعة الدولة الإسلامية وزيادة إمكانياتها المادية بما يمكنها من الصرف على نشر وتشجيع العلم ومن اتساع وتنوع حاجاتها التي يحتاج إشباعها أو تلبيتها إلى معطيات العلم.

4 ـ ما تتمتع به اللغة العربية من غنىً في المفردات، ومرونة وقابلية للتوليد والاشتقاق يسهل معهما إيجاد صيغ جديدة من الجذور القديمة وقابلية للتطوير والتجديد، وسهولة في الكتابة والقراءة.

فاللغة العربية تحتوي على حوالي أربعمائة ألف مادة، وكل مادة قابلة للتفرع إلى عدة كلمات، مما يجعلها تحتوي على مئات الآلاف من الكلمات. ومن شأن هذا الغنى في المفردات بالنسبة للغة العربية أن يجعل هذه اللغة من أغنى لغات العالم في المفردات، وبخاصة إذا علمنا ـ مثلاً ـ أن اللغة الفرنسية لا تحتوي على أكثر من خمسة وعشرين ألف كلمة وأن اللغة الإنكليزية لا تحتوي على أكثر من مائة ألف كلمة. واللغة العربية بعد هذا هي لغة اشتقاقية تقوم على أبواب الفعل الثلاثي، الأمر الذي يسهل معه إيجاد صيغ جديدة من الجذور القديمة ويجعل خزائن اللغة العربية من المفردات تنمو وتتسع باستمرار كما يجعلها قادرة على

استيعاب المعاني والمفاهيم والمسميات العلمية وعلى التعبير عن أدق المعارف العلمية التجريبية بنفس القدرة على التعبير عن العواطف الإنسانية والمعاني الدينية والفلسفية والأدبية والأفكار التجريدية. وهذه الميزة التي تتمتع بها اللغة العربية جعلتها قادرة على استيعاب التراث العلمي اليوناني والهندي والفارسي القديم في مختلف مجالات العلوم الأساسية والزراعية والطبية والهندسية، وعلى تيسير ترجمة وتعريب الكتب والاصطلاحات العلمية في شتى مجالات العلوم من الثقافات والحضارات الأخرى إلى اللغة والثقافة والحضارة العربية، عندما بدأت حركة الترجمة والتعريب في عهد الدولة الأموية[26].

وبفضل غنى اللغة العربية في المفردات وقابليتها للتوليد والتطوير والتجديد استطاع العلماء العرب والمسلمون ترجمة ونقل وتعريب التراث العلمي الذي وصلهم من الثقافات والحضارات الأخرى، واستيعاب هذا التراث وما فيه من معان ومفاهيم واصطلاحات وفهم أسراره ونقده لمحيطه وتصحيح كثير من مفاهيمه ومعطياته وتأصيل قواعده والإضافة إليه، والخروج منه على العالم بحصيلة ومعطيات علمية واختراعات تقنية وأدوات وأجهزة علمية فيها روح الإبداع والتجديد والأصالة. كما استطاعوا أن يجعلوا من اللغة العربية لغة العلم لقرون طويلة، حتى بعد انقضاء حقبة الدور السياسي الفاعل للدولة العربية.

ولم نسمع مطلقاً أن علماء العرب والمسلمين الأوائل اصطدموا بعقبة اللغة عندما ترجموا كتب وعلوم من سبقهم من اليونان والرومان والهنود والفرس وغيرهم. ولم يتبرم أحد منهم من اللغة العربية الفصحى ولا اتهمها بالعجز أو القصور أو الجمود في أي وقت من الأوقات، بل وجدوا فيها كل عون وتيسير لمهمتهم[27].

5 ـ حركة الترجمة والنقل والتعريب التي حدثت في الوطن العربي الإسلامي

---

(26) ينظر: د. محمد عز الدهشان، «بين الواقع والأمل للترجمة والتأليف باللغة العربية» قدم في: المؤتمر العلمي الأول حول الكتابة العلمية باللغة العربية: واقع وتطلعات. بنغازي، مارس 1990 م.

(27) ينظر: د. سهل السنوي، «ملاحظات في التراث العلمي العربي» في: وقائع الندوة الثانية لتاريخ العلوم عند العرب. بغداد: مركز إحياء التراث العلمي العربي، 1989 ص 113 ـ 136.

منذ العهد الأموي واستمرت حتى العهد العباسي الثاني، والتي أتت بكثير من المعاني والمفاهيم والاصطلاحات العلمية الجديدة على اللغة العربية والثقافة العربية على الأقل في بداية الحركة العلمية وفتحت أمام الثقافة العربية آفاقاً ثقافية وعلمية جديدة لم تكن لديها من قبل، كما أتاحت للعلماء العرب والمسلمين فرصاً ثمينة للتفاعل مع التراث العلمي لمختلف الثقافات والحضارات الأخرى وللاطلاع على أمهات الكتب العلمية في هذه الثقافات والحضارات، ولتلقيح أفكارهم وقدح قرائحهم وإثارة مواهبهم وتحريك دوافع حب الاطلاع والرغبة في فهم الظواهر الطبيعية والكيماوية والحيوية وفي كشف الحقائق والقوانين الكونية لديهم ولتحريك دوافع الخلق والإبداع والتجديد في مختلف مجالات العلم والتكنولوجيا. وفتحت الباب أمام العلماء العرب والمسلمين للإسهام في صنع الحضارة العالمية وإكساب حضارتهم العربية الإسلامية القوة والحيوية والثراء والانتقال بها إلى مركز الصدارة والقيادة مع حرصهم على التوفيق بين الروح العلمية والقيم الدينية وعلى تأكيد أصالتهم وهويتهم وشخصيتهم العربية الإسلامية.

6 ـ سلامة المنهج العلمي الذي اتبعه العلماء العرب والمسلمون في دراساتهم وبحوثهم العلمية، والذي فاقوا فيه من سبقهم من علماء وفلاسفة الإغريق والرومان والهنود والفرس. فهذا المنهج وإن كان أحد انجازات ونتائج الحركة العلمية العربية، فإنه في الوقت نفسه عامل من عوامل تطورها وتقدمها ونجاحها في تحقيق ما توصلت إليه من إبداعات علمية واختراعات تقنية. وقد كان هذا المنهج العلمي أحد الجوانب التي تأثرت الحركة العلمية الغربية وأثرت فيها عندما جاء عصر النهضة الأوروبية.

إن المنهج العلمي التجريبي، وإن لم يكن مجهولاً كلية في الفكر اليوناني القديم، فإنه لم يكن واضحاً فيه ولا منتشر الاستعمال ولا سائد الاتباع فيه. وكان المنطق القياسي الذي ينتقل من التعميم إلى التخصيص أو من العام إلى الخاص هو السائد في الفكر اليوناني. والعلماء العرب والمسلمون هم الذين رفعوا من شأن المنهج العلمي التجريبي الاستقرائي الذي يسير من التخصيص إلى التعميم أو من الجزئيات إلى الكليات، وأسسوا مبادئه وقواعده، ورسموا خطواته، وتوسعوا في

استعماله، ونادوا باتباعه، مع عدم إغفالهم للمنهج أو المنطق القياسي أو الاستنتاجي، لأنهم كانوا يعلمون «أن المنطق العلمي ليس استنتاجاً كله، ولا استقراء كله ولكنه مزيج منهما معاً. فالعلمي قد يشرع باستقراء بعض عناصر المجموعة بحثاً عن خصائص فيدونها، ثم يدرس المجموعة كاملة ليتأكد هل بمجموعها لها هذه الخصائص التي في عناصرها. وقد يشرع في الكل فيدون خصائصه، ثم يتحقق هل هذه الخصائص متوافرة في الأجزاء بلا زيادة ولا نقصان. . .»[28].

وقد أفاد اتباع المنهج العلمي التجريبي الحركة العلمية العربية وأسهم في تطورها وتقدمها ومكن العلماء العرب والمسلمين من نقد ما توصل إليه من قبلهم من معلومات وأفكار ونظريات ومن إدراك ما في تراث من قبلهم من نقص وتناقض مع الواقع المحسوس، وذلك كالتناقض الذي أدركوه في مجال الأرصاد الفلكية بين نظام بطليموس وبين الواقع الذي كشفت عنه الملاحظة العلمية والأرصاد الدقيقة.

7 ـ تأسيس المؤسسات التعليمية والعلمية التي كان لها دور كبير في نشر التعليم وفي تنشيط حركة الترجمة والنقل للذخائر والكتب العلمية التي تركها علماء وفلاسفة الإغريق والرومان والفرس والهنود وغيرهم في مختلف المجالات الفلسفية والعلمية وفي تشجيع التأليف ونسخ الكتب وإجراء البحوث والتجارب العلمية بقصد تطوير أساليب ووسائل العلاج الطبي والزراعة والصناعة والرصد الفلكي وغيرها من مجالات الحياة.

ومن أهم هذه المؤسسات العلمية والتعليمية «دار الحكمة» التي أنشئت في مدينة بغداد على يد الرشيد، ثم تعهدها ابنه المأمون بعده (198 ـ 218 هـ) بالرعاية والعناية والتطوير والتحسين. وكانت هذه الدار بمثابة مركز بحثي أو أكاديمية علمية متعددة الأغراض والمناشط العلمية، ليست الترجمة والنقل لعلوم الأسبقين من الأمم الأخرى إلى اللغة العربية، والبحث العلمي، وتأليف ونسخ الكتب إلا بعض وظائف هذه الأكاديمية العلمية التي كان يشرف عليها مدير وعدد من المعاونين. وكانت بها مكتبة كبيرة غنية بمحتوياتها، وكان يوجد بجانبها مرصد فلكي، تلحق به

(28) ينظر: د. أحمد سليم سعيدان، مرجع سابق، ص 28 ـ 30.

مدرسة لتدريس الفلك.

ومن هذه المؤسسات أيضاً المدارس النظامية التي أنشأها الوزير السلجوقي نظام الملك (وزير ملكشاه السلجوقي). وقد أنشئت المدرسة النظامية في بغداد حوالي (462 هـ/ 1065 م). وبجانب نظامية بغداد أنشئت نظاميات أخرى في مدن أخرى مثل البصرة، ونيسابور، وأصفهان وبلخ، وفي غير ذلك من المدن. وقد أصبحت هذه المدارس النظامية بعد ذلك نموذجاً يسعى إلى الاحتذاء به حكام البلدان الإسلامية ومحبو العلم والخير في هذه البلدان الذين أنشؤوا المئات من هذه المدارس في مختلف أرجاء الوطن العربي والعالم الإسلامي[29].

ولم تكن الوظيفة التعليمية هي الوظيفة الوحيدة لهذه المدارس، بل كانت لها وظائف ومناشط علمية تقوم بها ويقوم بها مدرسوها والعلماء العاملون بها مثل البحث العلمي، والتأليف، ونسخ الكتب، وما إلى ذلك.

ومن هذه المؤسسات العلمية أيضاً «البيمارستانات» العامة، والخاصة ببعض الأمراض مثل الجذام والأمراض العصبية والعقلية وغيرها. ولم تكن هذه «البيمارستانات» مجرد مستشفيات لعلاج المرضى بل كانت أيضاً مراكز لتعليم الطب والبحث الطبي، وذلك مثل «البيمارستان» الناصري بمصر الذي كان يرأسه «ابن النفيس المصري» (ت 687 هـ/ 1288/ م).

ومن هذه المؤسسات العلمية أيضاً المراصد الفلكية التي كانت مراكز للأرصاد والمشاهدات والأبحاث الفلكية ولعمل الأزياج أو الجداول الفلكية، يشرف عليها ويعمل ويبحث بها كبار الفلكيين العرب والمسلمين من أمثال أبي عبد الله محمد بن جابر البتاني، وأبي الحسن عبد الرحمن الصوفي، وأبي الوفاء محمد بن يحيى البوزجاني، وعلي بن عبد الرحمن الصدفي، وأبي القاسم المجريطي، وأبي سهل الكوهي، وأبي الريحان البيروني، وابن الشاطر، وغيرهم. وكان لمعظم الفلكيين الكبار مراصدهم الخاصة، مثل مرصد أبي الوفاء، ومرصد الصوفي، ومرصد الكوهي.

(29) ينظر: د. سعيد إسماعيل علي «الدولة والتعليم» في: الفكر التربوي العربي الإسلامي: الأصول والمبادىء. مرجع سابق، ص 746 ـ 780.

إلى غير ذلك من أنواع المؤسسات التي كان لها على اختلاف أنواعها تأثيرها الإيجابي البالغ في تطور وتقدم وازدهار الحركة العلمية العربية في مجال العلوم الأساسية وفي المجالات العلمية والمعرفية الأخرى.

(ب) العوامل التي أثرت سلبياً في تطور الحركة العلمية العربية في مجال العلوم الأساسية:

وبجانب تلك العوامل التي كان لها تأثير إيجابي على الحركة العلمية العربية في مجال العلوم الأساسية، هناك عوامل أخرى كان لها تأثير سلبي على تطور الحركة العلمية العربية، فحدت من تطورها وأعاقت من تقدمها وأدت في نهاية الأمر إلى شبه توقفها توقفاً كاملاً، وذلك عندما ضعفت الدولة العربية الإسلامية ووقعت فريسة في يد التتار والمغول في منتصف القرن الثالث عشر الميلادي، ثم أصبحت تحت سيطرة المماليك والأتراك العثمانيين التي استمرت حتى أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن (أي القرن العشرين)، تلاها بعد ذلك دخول الاستعمار في المنطقة العربية حتى منتصف القرن العشرين.

ومن هذه العوامل ذات التأثير السلبي على تطور الحركة العلمية العربية، تمكن الإشارة الموجزة إلى ما يلي: -

1 - إعطاء الغلبة للعلوم الدينية واللغوية والأدبية وتفضيل الاشتغال بهذه العلوم على الاشتغال بالعلوم الفلسفية والطبيعية، حتى في عصور قوة الدولة العربية الإسلامية، لأن العلوم الدينية واللغوية والأدبية كانت عميقة الجذور في وعي الأمة العربية والإسلامية وفي عقليتها وموروثها الثقافي والديني، وكانت تلقى التأييد من الرأي العام العربي الإسلامي الذي ظل متشبعاً على الدوام بالروح الدينية وكان يلزم من اشتغل بالفلسفة والمنطق والعلوم الطبيعية أن يوفق بين هذه العلوم وبين العقيدة الإسلامية وتعاليم الدين الإسلامي. ولغلبة الروح الدينية والأدبية على العقلية العربية والثقافة العربية في ذلك الوقت، كان العالم الطبيعي وذو الميل إلى علم من العلوم الأساسية يضطر إلى أن يجمع مع تخصصه في مجال أو أكثر من مجالات العلوم الأساسية تخصصات أخرى في علوم الدين واللغة والأدب، بحيث يصبح موسوعياً في تخصصه. وقد كان لتغليب العلوم الدينية واللغوية والأدبية

وتفضيلها على العلوم الطبيعية والأساسية تأثير سلبي على الإقبال على طلب هذه العلوم الأخيرة.

2 ـ ضيق انتشار الكتب المترجمة إلى اللغة العربية من الثقافات الأخرى في مجال العلوم الأساسية واقتصار تداولها على خاصة الناس من الخلفاء والأمراء والوزراء وبعض العلماء والمثقفين ذوي اليسار في المجتمع العربي الإسلامي. ولم تكن في متناول جميع المتعلمين والمثقفين.

ويرجع ضيق انتشار الكتب المترجمة من الثقافات الأخرى في مجال العلوم الأساسية إلى قلة وسائل النشر حيث إن وسائل النشر كانت تقتصر على الكتابة أو النسخ باليد أو قراءة الكتاب في جماعة. ولم يكن النسخ أو قراءة الكتاب في جماعة في متناول جميع الناس. كما كان يرجع ضيق الانتشار هذا إلى التحيز ضد العلوم الفلسفية والطبيعية والنظر إليها على أنها نوع من الترف الفكري الذي لا يخوض فيه رواد المساجد ومجالس العلم العادية، وذلك على خلاف العلوم الدينية واللغوية التي يسهل الخوض فيها ودراستها في أي مكان من أماكن تعلم العلم.

3 ـ ضعف اللغة العربية وتوقفها عن التفاعل بالأخذ والعطاء مع اللغات والثقافات الأخرى وعن التطور بما يمكنها من مسايرة التطور العلمي السريع الذي بدأ في أوروبا منذ عصر النهضة الأوروبية الحديثة[30].

4 ـ تغلب العناصر الأعجمية من تركية وفارسية ومغولية ومملوكية على حكم الوطن العربي، وما ترتب على ذلك من تضييق لفرص التعليم وحد من حرية الفكر والخلق والإبداع وقفل لباب الاجتهاد.

5 ـ التفسخ السياسي والضعف العام والانقسام في الوطن العربي وما ترتب على ذلك من تراجع في الفتوحات الإسلامية وتوقفها كلية في النهاية، وضعف للمسلمين أمام أعدائهم والمتربصين بهم من الفرنجة والصليبيين والمغول والتتار وغيرهم، وتكاثر في السهام وتوال في الضربات على المسلمين سواء في مشرق الوطن العربي أو في مغربه، وضعف للسلطة المركزية للدولة الإسـلامية في

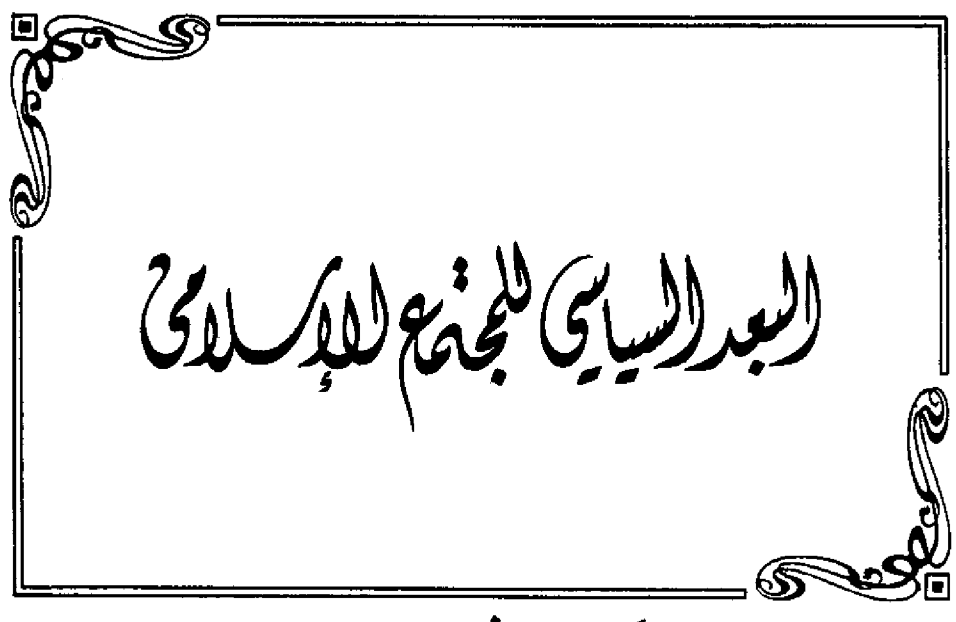
---

(30) ينظر: د. فتح الله الشيخ ود. أحمد السماحي، «قضيتان وثلاثة حواجز» بحث قدم في: المؤتمر العلمي الأول حول الكتابة العلمية باللغة العربية: واقع وتطلعات، عقد في بنغازي، مارس 1990 م.

الولايات الإسلامية، وتحكم للجند في المركز، وضعف في الهمم وفي الاهتمام بالتعليم، وبخاصة في مجال العلوم الطبيعية والكونية، واقتصار أو شبه اقتصار على العلوم الدينية واللغوية، وتقوقع وجمود، وقفل لباب الاجتهاد ليس في الأمور الدينية والفقهية فحسب ولكن أيضاً في الأمور اللغوية وغيرها من أمور العلم والحياة، وانصراف عن الخلق والإبداع والبحث العلمي الأصيل إلى تلخيص أقوال السابقين في متون مختصرة أو نظمها في أراجيز ليسهل حفظها على طلاب العلم وإلى الجدل المدرسي العقيم في قضايا كلامية وقضايا ومسائل فقهية فرعية، وتغليب للنقل على العقل، وضعف في الاجتهاد اللغوي وفي القدرة على الاشتقاق والتوليد والنحت اللغوي لصنع ووضع الاصطلاح العلمي المناسب الذي يعد الركيزة الأساسية لأي نهضة علمية، وتكاثر الشارحين على حساب المبدعين، وتقديس للماضي مع الشك في الحاضر وقدراته على اعتبار أنه ليس في الإمكان أبدع مما كان، وفقدان للثقة بين العلماء والحكام، وكبت لحرية الفكر والبحث، ومحاربة للفلسفة والتفكير الفلسفي، إلى غير ذلك من النتائج السلبية التي ترتبت على ضعف المسلمين وانقسامهم وفي إزاحة الأمة العربية والإسلامية من مكان الصدارة ومركز القوة الذي كانت تحتله بين الأمم إلى حالة الضعف والتخلف والركود والانكماش والتهميش وفقدان الثقة في النفس وعدم الفاعلية والتوقف أو شبه التوقف عن العطاء العلمي، وبخاصة في مجال العلوم الأساسية. وقد هيأ ذلك الضعف الذي أصاب الأمة العربية والإسلامية والحضارة العربية الإسلامية للوقوع في ربقة الاستعمار الغربي الذي لم يأل جهداً في محاربة وإضعاف القيم الإسلامية واللغة العربية الفصحى وإيهام النشء العربي المسلم أن قيمه الإسلامية ولغته العربية الفصحى لم تعد صالحة لعصره الحاضر وأنه لا سبيل للتقدم أمامه إلا بالأخذ بالقيم الغربية وبتعلم لغة المستعمر الغربي[31].

(31) ينظر: أحمد سليم سعيدان، مرجع سابق، ص 25. 83. 92. 124. 128. 131. 133. 175. 178. 194. 200.

كما ينظر أيضاً: د. عبد العزيز الدوري، «بدايات الضعف، وتعدد الدول إلخ» في: الفكر التربوي العربي الإسلامي: الأصول والمبادىء، مرجع سابق، ص 201 ـ 84. ود. محمود أحمد موسى «قضايا المجتمع» في المرجع السابق، ص 167 ـ 186.



الدكتور محمّد فتحي الدّريني
الأردن

مقدمـــة:

ليس البعد السياسي للمجتمع الإسلامي ـ في نظر رواد الفكر السياسي[1] من المسلمين ـ أمراً مضاهياً للأبعاد الأخرى: الاقتصادية، والاجتماعية، والتنفيذية، والقضائية، والإدارية ـ وإن كانت هذه الأبعاد تؤلّف في مجموعها، كياناً موحَّداً يتخذ مظهره في بنيان الدولة ـ ذلك لأن (البعد السياسي) ـ فيما نرى ـ ذو حظّ أوفر في صياغة المجتمع نفسه صياغة تؤهله لأن يقيم دولة وطيدة الأركان، ظاهرة المنعة، منيفة الحضارة، ذات وجود دولي مرموق، إذ من البَدَهيِّ، أن لا دولة دون مجتمع سياسيّ منظَّم، يتبادلان التأثير والتأثُّر، وهذا النظر العميق لمفهوم المجتمع في وضعه السياسي والدّولي، هو الذي أدركه قادة الفكر السياسي

(1) من مثل: الماوردي ـ والغزالي ـ وابن خلدون ـ وابن تيمية ـ وابن جماعة وغيرهم.

الإسلامي، منذ زمن بعيد ـ على ما نفصل القول فيه ـ بل تراهم يذهبون ـ تقديراً منهم للسياسة حقَّ قَدْرِها ـ إلى اعتبار (السياسة) أشرفَ العلوم على الإطلاق ـ على حدٍّ تعبير الإمام الغزالي، إذْ يقول: (وأشرف الأصول ـ أي وظائف الـدولة ـ السياسة[2].. بل يرى أنّ (السياسة) لا قيام للعالم إلاّ بها)[3].

ولا ريب، أنّ مكانة العلم، لا تقاس بغير ذلك. هذا، وشَرَفُ موضوعها، خليق أن يسبغ عليها هذه الخصيصة من الرِّفعة.

أمّا وجه شرف موضوعها، فلأنها (علم تقويميّ) أو (معياريّ) يتعلّق (بصياغة الإنسان نفسه) وتوجيهه سياسياً، فكراً، وروحاً، ووجداناً، وإرادةً، ومقصداً، مما يؤهّله بالتالي (للمواطنة الصالحة الحقّة) فضلاً عن أنها مصدر إيحاء (للدوافع النفسية) سمواً وطهارة، ونبلاً، أن تعتسف، وتشتط، بما تُملي على أربابها، من ترسُّم سلوك معيّن، واتخاذ (مواقف حيوية حاسمة) لا سيولة فيها ولا تميّع، ولا سيّما تجاه القضايا الكبرى المصيرية، وهذا يفسر لنا (حقيقة السياسة) من كونها ـ على ما نوهنا ـ علماً معياريّاً، أو تقويمياً ـ يوجِّه الواقع السياسي للمجتمع في كلّ عصر، بعد دراسة مشكلاته، وتبيُّن طبائعها، ومَنْشئها، وتقييم المواقف إزاءها، ووزن حلولها، في ضوء مقاييس مُثُلها، ومقاصدها السياسية العليا ـ يوجِّهه إلى ما ينبغي أن يكون، بحيث لا يمسّ هذا التصرف السياسي (دستور الإسلام الأساسيّ) ولا (الشخصية المعنوية للأمة) إنْ في وضعها الدّاخلي، أو وجودها الدولي، على حدّ سواء.

---

(2) الإحياء ج 1. ص 12 ـ 16.

(3) المرجع السابق.

إن السياسة تتعلق بها وظائف شتى في الدولة، ذلك لأن قوامها تدبير شؤون الأمة داخلاً وخارجاً، وهذا التدبير هو متعلَّق تلك الوظائف وأهمها إعداد المواطن الصالح وذلك مشار إليه بقولهم: (حمل الناس على مراشدهم) والرُّشد هو الصلاح النابع من الهدى.

رَفْضُ الإسلام لمبدأ سياسة الأمر الواقع:

وعلى هذا، فإنّ الإسلام يرفض ما يسمّى (سياسة الأمر الواقع) على علاّته، إذْ قد يكون هذا (الواقع السياسي) ظالماً، أو مظهراً من مظاهر العدوان، أو آثاره، على ما سيأتي بيانه مما يكون منكراً مطلوب الإزالة أو التعديل، والتقويم.

وتفسير ذلك: أن (الفلسفة السياسية) في الإسلام، قائمة - في جوهرها - على أساس أن تتم (المطابقة) بين مقتضيات مبادئها، وقيمها ومقاصدها السياسية العليا التي هي مبنى المصالح الحقيقية للأمة، وحاجاتها الضرورية، ثمرةً للسلوك السياسي الرشيد الأمثل، من جهة، وبين الواقع السياسي في المجتمع الإسلامي، في كل عصر، من جهة أخرى.

هذا، وأغلب الظنّ، أن تمجيد قادة الفكر السياسي المسلمين للدولة، من أنها: (خلافة النبوّة في حراسة الدين، وسياسة الدنيا)[4] وأنها (من أعظم القرب التي يتقرّب بها إلى الله تعالى)[5] وكذلك تمجيد الإسلام لرئيسها الأعلى، من أنّ الحاكم[6] العادل، على يمين الرحمن يوم القيامة، كلُّ ذلك مشتقٌّ من الوظائف الكبرى التي تضطلع بها الدولة، ولا سيّما (الوظائف السياسية) بوجه خاص، لأثرها الفعّال في صياغة المجتمع على عين قيمها، ومبادئها - كما قدمنا - وتبصيره بمقاصدها الإنسانية العليا التي لا غنى لمجتمع إنساني عنها، ولا استقامة لأمره بدونها، مما لا تظفر بمثيل لهذا المجتمع في واقع تاريخ المجتمعات السياسية في هذا العالم قديمه وحديثه، وحاضره، ولا سيما (مجتمع المدينة) الأول في عهد النبوة!

---

(4) الأحكام السلطانية - ص 5 وما يليها - للماوردي.

(5) ابن تيمية - ص 15 - السياسة الشرعية.

(6) وورد هذا المعنى في السنة.

السرّ في صياغة الإسلام للمجتمع صياغة فريدة، لا نظير لها في الواقع التاريخي:

وإذا رحت تبحث عن السرّ في هذه الصياغة الفريدة، تجد ذلك كامناً في هذا الارتباط الوثيق الذي أحكمه الإسلام بين (السياسة) ـ تدبيراً وممارسةً وتوجيهاً ـ وبين ما يؤثر في النفس الإنسانية من (العقائد) الصحيحة، والقيم الخالدة، والأهداف السياسية العليا التي تتسم بالإنسانية، والعالمية لسعة مفاهيمها، وبعد شأوها، ونَصَفَةِ تشريعها، مما لا يسع أحداً إنكاره أو تجاهله.

وليس أدلَّ على صدق المبدأ، وَحَقِّيَّته، من جني ثماره بعد تنفيذه.

على أن هذه (الفلسفة السياسية الإسلامية) ليست مثاليتها بمغرقةٍ في الخيال بحيث تستعصي على التطبيق، على النحو الذي رأينا في أنواع من الفلسفات القديمة السابقة على الإسلام، أو الفلسفات الحديثة في أوروبا، في القرن الثامن عشر، والتاسع عشر، حيث تتخيّل أفكاراً سياسية ليست متفقة مع الفطرة الإنسانية، من جهة، كما تتخيل عقوداً اجتماعية، وسيادة سياسية وسلطة في الدولة، لا يقبلها عقل، فضلاً عن أنها محض خيال لم يكن له ظلّ في الواقع التاريخي، وعلى عكس ذلك تماماً، نجد الفلسفة السياسية الإسلامية، لأنها ـ فضلاً عن مثاليتها ـ تتسم بالواقعية، بدليل أنها تعالج هذا الواقع، وتقوّمه، ـ كما قدمنا ـ بل ولا تسلّم به، إن كان منافياً لمبادئها، ومقاصدها، إذ لا تقرّ مبدأ ما في مجريات سياستها، من شأنه أن يعود على مبادئها، وقيمها ومقاصدها بالنقض والإبطال.

بعد هذه المقدمة نتناول موضوعنا بالبيان والتفصيل:

واقعية السياسة الإسلامية ـ في مجتمعنا المعاصر ـ تَتبدَّىٰ في قيامها على أساس اعتبار كلٍّ من المجتمع، والفرد، وحدةً طبيعيّة، واجتماعية، وسياسية، بحيث لا يحيف أحدهما على الآخر، لا في أصل وجوده، وكيانه، ولا في مصالحه وحاجاته، وإن كان بينهما، تكافل وتعاون ملزم يتم به صلاح الدولة واستقامة أمر

الأمة. وتوضيح ذلك:

إن المجتمع الإنساني في كل عصر وبيئة ينبغي النظر - في سياسته - إلى (واقع مكوّناته) إذ لا يجوز تجاهل أيٍّ منها، لأمرين:

الأول: إنّ أيّ تجاهل لمكوّنات الواقع الاجتماعي، يُخلّ بكيانه لا محالة، مما يفضي بالآخرةِ إلى العجز عن استصلاحه، سياسياً، وتقويم اعوجاجه اجتماعياً، وتيسير سبل حياته اقتصادياً، وتحقيق غاياته بسبب هذا الاختلال الذي ينتاب أصلاً من أصول مقوماته.

وإذا كان المجتمع ظاهرة يكوّنها الأفراد، فكانا لذلك عنصرين متكافئين، فلا بدّ إذن من الاعتراف بكيان كلّ منهما، وبمصالحه التي ترجع إليه أولاً، وليس حصيلة المصالح الفردية هي التي تكوّن الصالح العام، على ما ذهبت إليه بعض الفلسفات المعاصرة، وهذا ما أدركه الأصوليون، إذ قسّموا الحقوق إلى قسمين رئيسين:

الأول: (حقّ الإنسان الفرد) وسمّوه (حق العبد).

الثاني: (حق المجتمع أو الأمة) وسمّوه (حق الله).

هذا وإنما أطلقوا على هذا الأخير (حقّ الله) اهتماماً بشأنه، وحتى لا يتهاون الناس في أمره، حيث قالوا: (أطلق عليه حق الله، لعظيم خطره وشمول نفعه).

فليس متصوّراً إذن في تشريع الإسلام السياسي، إنكارُ هذا الحق جملةً، على النحو الذي رأينا في المذاهب السياسية الفردية التي كانت سائدة في الغرب، إلى عهد قريب، ولا سيما في فرنسا، إبان ثورتها، ولا متصوراً أيضاً: 1 - إنكار (الحقّ الفردي) تأصيلاً لحق المجتمع واعتباره وحده محوراً للتشريع، بل (القيمة المحورية) للتشريع السياسي بوجه خاص، 2 - التشريعات من التدابير السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، على أنهما أساس التشريع كلّه، مما يستلزم بالتالي،

وجوب إقامة التوازن بينهما، ورعايتهما معاً، وعلى قدم المساواة، إلاّ في حالة التعارض، حيث يجب التوفيق بينهما ما أمكن، فإن استحال ذلك، قدّم (الصالح العام) مع (جبر المضرّة) على الفرد، عند الاقتضاء، وهو ما أشار إليه الإمام الشاطبي، حيث يقول: (المصلحة العامة مقدّمة)[7].

الثاني[8]: الإخلال بمفهوم العدل المطلق في الإسلام.

أي الأمر الثاني الذي يوجب ألا نتجاهل مكوّنات الواقع وذلك بهضم أيّ قسيم من قسيمي الحقوق في المجتمع: سواء أكان للأمة، أم للفرد، أو هدمٍ لمكوّن حقيقيّ من مكوّنات المجتمع، فكان لذلك ظلماً بالغاً، لا يجوز المصير إليه بحال، وهذا فيصل التفرقة بين الإسلام وبين غيره من المذاهب السياسية الأخرى.

وتفرّع عن هذا الأصل العام القواعد المحكمة في التشريع السياسي التي تؤكّدُ وجوب، تحقيق (التوازن) بين الحقّين ـ كما قدمنا ـ بحيث لا يطغى أحدهما على الآخر، ما أمكن، وهذا (التوازن) من صميم مفهوم العدل، وذلك لا يتصوّر في حال إلغاء أيّ منهما، اجتزاءً بالآخر، فضلاً عن أن تحقيق هذا (التوازن) من أكبر عوامل الاستقرار في المجتمع.

وعلى هذا فإن الاعتداد بالحقين معاً، في التفريع التشريعي السياسي، وإقامة (التوازن) بينهما ـ فضلاً عن أن ذلك من صميم مقتضيات العدل ـ هو ـ في الوقت نفسه ـ اعتراف بمكوّنات الواقع، إذ لا توازن إلا بوجود كلٍّ من المتوازنين، وإلا كانت (المناقضة)، ولا يستقيم أمر الجماعة أو الأمة (سياسياً) مع قيام هذه (المناقضة) في أيٍّ من قسمي الحق.. ولا يستقر أمرها على حال.

فالواقعيّة، والعدل، والمصلحة الحقيقية الجدّية المتعلقة بكلّ من القسمين،

---

(7) الموافقات ج 4. ص 196 وما يليها.

(8) أي الأمر الثاني الذي يترتب على تجاهل مكوّنات الواقع الاجتماعي.

كلُّ أولئك يقتضي على وجه الحتم والإلزام ألّا يطغى على هذه (القيمة المحورية) المزدوجة، للتشريع السياسي، أيّ لون من ألوان المذاهب السياسية الأجنبية الوافدة، لأنها تتنافى مع هذا (التأصيل) الذي أجمع عليه الأصوليون. . استقراءً من نصوص التشريع ولا ريب أن الاستقراء يفيد القطع واليقين.

هذا، وحقيقة الأمر أنَّ كلَّ سياسة تنافي مكوّنات الواقع الفطري، والاجتماعي، لن يستقيم لها الأمر، بل لن يكتب لها بقاء ـ ويترتب على هذا ما يلي:

كلٌّ من الفرد والمجتمع ـ في سياسة التشريع الإسلامي ـ ذو كيان مستقلّ، ومصالح حقيقية متميزة، بحكم طبيعته، غير أن هذا الاستقلال، لا يتصوّر أن يكون تامّاً، متمحّضاً، بفضل تبادلهما التأثير والتأثر، حتماً، صلاحاً وفساداً، ذلك وضع الحياة الإنسانية بعامة، وطبيعتها الفطرية الأصيلة، وهذا منشأ وجوب أصل التكافل الاجتماعي الملزم، ومبدأ التعاون على البر والتقوى.

لذا، ترى الإسلام ـ في تشريعه السياسي الواقعي بوجه خاص ـ يتجه منذ البداية إلى إصلاح بل وصياغة كلّ من طرفي هذه العلاقة الفطرية المنشأ، كيلا يتسرّب فساد أحدهما إلى صلاح الآخر، بل ترى وكده منصبّاً ـ في سياسته التقويمية، أو المعياريّة ـ على ما نوهنا ـ على حمل كل منهما بتشريعه التكليفي الملزم ـ أفراداً ومجتمعاً، وجهاز حكم في الدولة ـ ليغدوا في قوام هذه العلاقة الفطرية في منشئها، الواقعية في آثارها ـ تكافلاً تاماً متبادلاً وملزماً، في كافة ميادين الحياة، سياسياً واجتماعياً، واقتصادياً، وعسكرياً، تحقيقاً (للوحدة السياسية) كيلا تبقى هذه (الوحدة) مفهوماً مخيّلاً في الأذهان، أو رسماً مجرّداً معقولاً في التشريع، في مثل قوله سبحانه وتعالى: ﴿**واعتصموا بحبل الله جميعاً، ولا تفرّقوا**﴾ وإن كان الإسلام لم يحدّد لنا شكل هذه (الوحدة) ونظامها التفصيلي ـ وإلى هذا المعنى أشار ابن خلدون في مقدمته، وهو يحدد مفهوم جهاز الحكم في الدولة، ووظيفته الهامّة، لضبط التدبير السياسي، إذ يقول: (حَمْلُ الناس على

مقتضى النظر الشرعي). أي أفراداً وأمة، ولا ريب، أنّ (مقتضى النظر الشرعي) إنما يعني (المشروعية العليا) في الدولة التي ينبغي أن يكون لها السيادة والهيمنة تشريعاً، وحقَّ أمر، على كلٍّ من تصرف الحاكم والمحكوم.. حملاً وقسراً، إن لم يكن طوعاً، وامتثالاً.. ضبطاً للموازين.

وتفسير ذلك:

أنّ الإسلام ـ في أصول تشريعه السياسي بوجه خاص ـ لا يترك للأهواء والمنازع، أن تهيمن على العقل، لتسدّ عليه منافذ التبصر السديد، أو يذر المنافع العاجلة الخاصّة، والأثرة، تُغَشّي على منطقه السليم الذي يستند إلى أصول التّعقّل الإنساني التي تمّ إعداد الإنسان وتكوينه عليها فطرةً، لتفقده بالتالي، القدرة على التقدير الصحيح للأمور، أو على النظر البعيد الثاقب في المآلات والعواقب، أو لتعجزه عن التصرف المشروع فيما منح من حقوق، أو فيما عهد إليه من سلطة، على بصيرة من أمره، وهذا المعنى العميق في سياسة التشريع، وتدبيرها للمجتمع الإنساني، قد أشار إليه الإمام الشاطبي بقوله: (أصل النظر في مآلات الأفعال، معتبر مقصود شرعاً)[9] ويقيم الأدلة على حجية هذا الأصل العام، باعتباره مهيمناً على التصرف السياسي بعامة، وغيره من وجوه التصرفات...

وعلى هذا، فلا يرد علينا، أن (منطق العقل الإنساني العام وحده) كاف في توجيه الإنسان، وتبصيره، بوجوه التصرف السياسي الحكيم، لما قدّمنا، أنّ هذا غير واقع في الغالب، لمكان العوامل والمؤثّرات العديدة التي تعبث بسلامة منطق التفكير الأصيل الحرّ المتزن، والتدبّر الرشيد المقتدر، ولا سيّما إذا ما استولت على العقل، ومسارب الفكر فيه، نزعة الهيمنة الدولية: ﴿**أن تكون أمة هي أربى من أمة**﴾ أو هوى العنصرية المسرفة والمتحكّمة في المواقف السياسية الدولية، على ما هو واقع ومشهور، مما يعتبر عاملاً قويّاً في زحزحة أربابها عن الوقوف في مواطن

---

(9) الموافقات ج 4. ص 196 وما يليها.

الحق والعدل، بل وباعثاً على إثارة الاضطراب الدولي، ونقض صرح السلم العالمي من القواعد، إذ العنصرية آفة السياسة الدولية.

من أجل هذا، أنزلت الشريعة الإسلامية، هدايةً وترشيداً، وهيمنة، لاقتلاع منازع الأهواء والعنصريات من جذورها، وهذا الأصل العام العتيد الذي قامت عليه الشريعة كلّها، في سياستها ـ داخلاً وخارجاً ـ يشير إليه الإمام الشاطبي بقوله: (ما جاءت الشريعة إلا لتخرج الناس عن دواعي أهوائهم) وتَذَرَّعت لذلك، بوسائل مشتقة من أصول عقائدها، وعباداتها، وفضائلها، وقيمها الإنسانية، وتكاليفها التشريعية الملزمة، لتحقيق هذا الأصل السياسي العام، إذ من المؤكد أن لا استقامة لحياة المجتمع الإسلامي بوجه خاص، أو الإنساني بعامة، إلا باتخاذ هذا الأصل العظيم، أساساً للتدبير السياسي والاجتماعي في العالم كله!

التكافل السياسي ـ بوجه خاص ـ نهضت به ـ في شرعة الإسلام ـ أصول عقائدية، وعبادية وأخلاقية، وتشريعية ملزمة، لأنه يقوم على (حقيقة فطرية) قوامها هذه العلاقة في تأثيرها التبادلي بين الفرد والمجتمع، والدولة، حفاظاً على كيان كلٍّ ومصالحه المتميزة، والتوفيق بينها ما أمكن، نزولاً على مكوّنات الواقع، من جهة، وترسيخاً لقواعد العدل المطلق؛ من جهة أخرى، وبذلك، خالف هذا التشريع الإسلامي ـ في السياسة والحكم ـ مذهب (الانشطاريَّة في السياسة) التي تدور في فلك (الفردية) أو تلك التي تدور على النقيض منها أي في فلك (الاجتماعية) على استقلال، جحوداً منها ظالماً، لكيان ومصالح الطرف الآخر، في حين أنهما صنوان فطريان لا ينفكان، وجوداً وكياناً، ومصلحةً، ويتبادلان التأثير والتأثر ـ كما بينا ـ والتكافل الملزم إنما أرسيت أصوله لصنع الحياة الإنسانية على سنن فطرتها المثلى، في نظر الإسلام: وفي هذا المعنى يقول الإمام الماوردي، بإدراكه العميق لفقه أصول هذه السياسة الحكيمة القائمة على أمرين: (الصلاح والإصلاح) يقول ما نصه: (واعلم أن (صلاح الدنيا) (المجتمع والأمة) معتبر من

وجهين: أولهما: ما ينتظم به أمور جملتها (أي أمور المجتمع والأمة والإنسانية بعامة).

والثاني: ما يصلح به حال كلّ واحد من أهلها (أي كلّ فرد). ويوالي الإمام الماوردي قوله، ليصرّح بأن صلاح الأمة سياسياً، متوقف على مراعاة هذين الأمرين كليهما، إذ يقول:

(فهما شيئان، لا صلاح لأحدهما إلاّ بصاحبه)[10] وهذا عين ما نعنيه بالتكافل الملزم وآثاره الذي يُنشىء العلاقة الفطرية التبادلية الأثر والتأثر.

على أنّ روّاد الفكر السياسي الإسلامي، تراهم ينوهون بأن العلاقة التي أحكمها الإسلام بين (الفرد والمجتمع) كليهما، هي فطرية طبيعية أوّلاً، إذ الإنسان اجتماعي بطبعه، لا يسعه العيش منفرداً، فلا ندحة له إلاّ أن يعيش في وسط اجتماعي، للوفاء بحاجاته المتعددة والمتنوعة والمتكاثرة، ولا جرم أنّ تأثير (الوسط) في الفرد بيّن وحتمي، لا يفتقر إلى برهنة، وكذلك المجتمع، باعتباره منظّمة سياسيّة في المقام الأول، وذلك منوط بالإرادة الفردية الحرة المسؤولة بداهةً، لا من حيث إمكانية تطويره، أو تقرير مصيره فحسب، بل ومن حيث أصل إيجاده أيضاً، إذ من الثابت، أنّ (المجتمع) ـ كما قلنا ـ ظاهرةٌ يكوِّنها الأفراد على نَسَقٍ معيّن.

ومؤدّى هذا، أنّ الإسلام، إذْ يقرّ بواقع هذه العلاقة الفطرية المتبادلة بين الفرد والمجتمع، فذلك اعتراف منه بطبائع الأشياء، ووضعها المنطقي الصحيح، بل وعلى السّنن الذي أقام الله تعالى الأمور عليها، إذ لا معنى لطبائع الأشياء إلا هذا، ولا يعقل أن ينقض الإسلام بتشريعه سَنَناً، وضعه الله تعالى تكويناً. غير أنّ الإسلام، يرى ضرورة توجيه وإعداد كلّ من طرفي هذه العلاقة ـ فرداً ومجتمعاً وجهازَ حكم ـ بل تكليفه، وترتيب المسؤولية السياسية على تنفيذ هذا التكليف،

---

(10) المرجع السابق.

على وجه لا يتساهل في أمره مع أحد، أبداً، ولو كان نبيّاً مصطفى، ليحقق المصلحة الحقيقية الجدّية لكلٍّ، دون افتئات، أو طغيان، أو ظلم، أو تسلّط، أو استغلال، في مثل قوله سبحانه: ﴿فلنسألنّ الذين أرسل إليهم، ولنسألنّ المرسلين﴾ والحاكم العادل، قائم مقام النبوة في سياسة الدنيا، وحراسة الدين[11]، وقوله ﷺ: «كلكم راع، وكلكم مسؤول عن رعيته. . . الحديث» وفي المسؤولية عن ذلك كله، ما ينفي وقوع أسباب الفساد، والفوضى، والفرقة التي يتسبب فيها أحدُ طرفي هذه العلاقة، ليتسرّب فساده إلى الآخر، بحكم التأثير والتأثر ـ كما بينا ـ فأرادها الإسلام، علاقةً خيِّرةً، مثمرة متكافلة في قوامها الثنائي، على سبيل الفرض والإلزام، إن لم تتم تلقائياً ـ وهو الأصل ـ وهذا معنى (الحمل على مقتضى النظر الشرعي) الذي نوّه به ابن خلدون، في تحديده للوظيفة السياسية العامّة للدولة، كما بينا آنفاً، أي لتتم هذه العلاقة، خيِّرةً إيجابية، متكافلةً في قوامها، بسلطان الدولة، وتفسير ذلك: أنَّ (الصلاح والإصلاح) ـ وهما المقصود الأول من وضع الشريعة وحياً ـ لا يترك ـ في نظر الإسلام ـ لمحض إرادة الأناسيّ، دون توجيه، وتكليف ومراقبة ومسؤولية، خشية اعتساف الإرادة الإنسانية هذا المقصد الأساسي، تحت تأثير النوازع والأنانيات والأهواء[12]، والعنصريات على ما هو الواقع في الغالب، وليتم التصريف لشؤون الحياة الإنسانية على الوجه الأكمل، والأمثل والأعدل، وهذا هو (موطن الابتلاء) في كلٍّ من السياسة، والحكم، بوجه خاص، والتكليف بوجه عام، فضلاً عن أنه يفسّر لنا الحكمة الغائية من هذا الوجود البشري. . بما ينفي العبثية، وفكرة الفناء الأبدي الرهيب، وفي هذا المعنى يقول الإمام الماوردي ما نصّه:

(لأن من صَلَحَتْ حاله، مع فساد الدنيا (فساد المجتمع) واختلال أمورها،

---

(11) الأحكام السلطانية ص 5 وما يليها للماوردي.

(12) راجع في هذا المعنى ـ الموافقات ـ ج 3. ص 283 ـ وج 4. ص 196 وما يليها وأدب الدين والدنيا ص 121 ـ 122 ـ والأحكام السلطانية ص 5 وما يليها.

لن يعدم أن يتعدّى إليه فسادُها، ويقدح فيه اختلالها، لأنّه منها يستمدّ ولها يستعدّ)[13].

والاستمداد منها، معناه التأثر بها نفعاً وضُرّاً، والاستعداد لها، تقويماً، وهذا ـ كما ترى ـ في حالة ما إذا صلحت حال الفرد، وفسد حال مجتمعه، لا يعدم أن يتسرب فساده إليه، فيفسد عليه صلاحه، تأثراً به.

وأما العكس فصحيح أيضاً، وذلك فيما إذا كان فساد الفرد، وصلاح المجتمع، إذ يقول الماوردي ما نصّه: (ومن فسدت حاله، مع صلاح الدنيا، وانتظام أمورها، لم يجد لصلاحها لذة، ولا لاستقامتها أثراً، لأن الإنسان (دنيا نفسه) فليس يرى الصلاح إلا إذا صلحت له، ولا يجد الفساد إلاّ إذا فسدت عليه)[14] وهذا بيِّن في معنى التأثر الذي قدمنا.

ولازم هذا عقلاً، أن الإنسان إذا ما افتقد السعادة بفساد نفسه، فإنه يسعى إلى تحصيلها بإصلاحها، وهو يملك القدرة على ذلك، بحكم مقومات تكوينه، وعناصره الفطرية المعنوية، من العقل، والوجدان والإرادة، في ضوء هدى الإسلام: **﴿قد أفلح من زكّاها، وقد خاب من دسّاها﴾**[15] واستمداداً من صلاح مجتمعه أيضاً، لأنه ـ كما يقول الماوردي ـ (منه يستمد) إذ لا بدّ أن يتأثر (الفرد) (بالوسط) الذي يعيش بين ظهرانيه..

الحقيقة السياسية ـ في نظر ابن خلدون ـ مضمونها: أن رعاية المجتمع، ورفع مستواه، والقيام على أمره بما يصلحه، وتطويره إلى ما هو أفضل، والمحافظة على (الصالح العام) من قبل الأفراد بوجه خاص، شرط أساسيّ مسبق، لإمكانية

---

(13) أدب الدين والدنيا ص 120 وفي هذا المعنى يقول الإمام الغزالي في الغاية القصوى من التدبير السياسي (لحمل الناس على مراشدهم) الاقتصاد في الاعتقاد ص 106 وما يليها.
(14) المرجع السابق.
(15) سورة الشمس، آية: 9. 10.

توفير المصالح الفردية ذاتها، وتحصيلها، تلك حقيقة ثابتة يجب أن يعيها الأفراد، مما يُشعر أن مصلحة الفرد، لا يمكن أن يتم توفيرها وتحصيلها على الوجه الأكمل، والأيسر، والأعدل، إلاّ في نطاق المحافظة على الصالح العام، فالعلاقة طبيعيّة فطرية ـ كما ترى ـ وهذا الوضع الفطريّ الإنساني هو منشأ مبدأ (التعاون المشترك على البرّ والتقوى) الذي أرساه القرآن الكريم، تساوقاً مع طبيعة الحياة الإنسانية، وتفسير ذلك من وجهة نظر الإسلام سياسياً:

أنّ كلّ ما منشؤه الفطرة، وطبائع الأمور، لا يمكن الانفكاك عنه، أو التهاون في أمره، فلا ينبغي التغافل عن مصيره، من باب أولى، لأن النظر في مآل التدابير السياسية أصلٌ عامّ مهيمن ومعتبر، ومقصود شرعاً ـ كما قدمنا ـ[16] ومؤدّى هذا، أنه ينبغي اتخاذ التدابير السياسية اجتهاداً، بما يتلاءم ومقتضى تلك الطبائع التي تجري على سنن مرسوم، ولو لم يرد نص خاص بها أو إجماع أو قياس ﴿**يريد الله ليبيّن لكم، ويهديكم سنن الذين من قبلكم**﴾ والإسلام إذ يجعل (الصالح العام) مجسِّداً للعدل في الواقع الوجودي، في أقوى صوره، وأبهى معارضه، بدليل إجماع الأصوليين والفقهاء، على تقديمه عند استحكام تناقضه مع المصالح الفردية عدلاً، ونفعاً عامّاً ـ كما أوضحنا ـ فإنّ هذا التقدير أو التقويم للصالح العام، بيِّنٌ في أنّ الإسلام لا يشرع في تدبيره السياسي والاجتماعي والاقتصادي ما يضادّ طبائع الأشياء، ومقتضيات الفِطَر، لأن هذا مضادّ للسّنن الإلّهي العام الذي ينتظمها حين ارتقى إلى مبلغٍ أن يكون قَدَراً مقدوراً: ﴿**سنة الله في الذين خلوا من قبل، وكان أمر الله قدراً مقدوراً**﴾ بل ترى الإسلام لا يني يشرع من القواعد العامة، والأحكام، ما يستجيب لها، ويوجّهه الوجهة التي من شأنها أن تؤدي إلى المقاصد العليا، الإنسانية، والعادلة، كيلا يستحكم (التناقض) بين وضع الله تعالى للسنن، وطبائع الأمور تكويناً، وبين ما أنزل الله من القواعد والأحكام تشريعاً، فكما لا ترى

---

(16) الموافقات ج 4. ص 196 وما يليها للشاطبي ـ وقد أقام على ذلك الأدلة المستقرأة.

في خلق الرحمن من تفاوت، كذلك لا ترى في شرع الله من تناقض: **﴿ولو كان من عند غير الله، لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾**.

هذا ولا ريب، أنْ ليس وراءَ المنطق الفطريّ المتّسق الذي ينتظم طبائع الأمور وفِطَرَها، وحياة الأمم في معايشها شيءٌ يُبتغى.

وإذا كان الإسلام، لا يضادّ طبائع الأمور التي انتظمها السُّنن الإلّهي من مثل قوله: **﴿وتعاونوا على البر والتقوى﴾** فقد أضحى معلوماً لزوماً وعقلاً، من مفهومه المخالف، تحريم التعاون على الإثم والعدوان، لولا أن الشارع قد اتجه إلى التعبير الصريح بما علم التزاماً، لعظيم خطره، وشمول ضرره وفساده، بقوله سبحانه: **﴿ولا تعاونوا على الإثم والعدوان﴾** وهذا التعميم شامل بمنطوقه اللغويّ الصريح ـ إنْ في الإيجاب أو السّلب ـ سائر التدابير السياسية، ولا سيّما تلك التي تتخذ اجتهاداً بالرأي، من أجل توفير أسباب البرّ العام، والخير المشترك، لا على الصعيد الداخلي في المجتمع الإسلامي، فحسب، بل وعلى الصعيد الدولي، أيضاً، بمقتضى عمومه وإطلاقه، كما ذكرنا، فيشمل ـ فيما يشمل ـ (التواصل الحضاري العام) في اتجاهه الإيجابي الإنسانيِّ العادل المثمر، وهذا مَن أصل خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، بلا مراء...

هذا، وإذا بلغت السياسة في الإسلام هذا الشأو، من أسمى مبالغها، وأكمل معانيها، فلا عجب إذن، أن نرى الإمام الغزالي ـ بعد أن يعبّر عن رأيه في تقديره للسياسة، وأنها (أشرف العلوم) لشرف موضوعها، ومهامها، كما بيّنا ـ أن يهتمّ بما يعين السياسة على تنفيذ تدابيرها وإجراءاتها، واقعاً، وبما يحقق مضمونها، وغاياتها، من وسائل متطورة على الوجه الأكمل، وأعظم وسيلة، وأنفذها أثراً ـ في نظره ـ هو (الإنسان) فكان الإنسان هو (الوسيلة) وهو (الغاية) في آنٍ معاً، إذ المجتمع ليس إلا مجموعَ الأفراد، ذلك، لأنه يرى ـ وبحق ـ أن السياسة في حدّ ذاتها ـ مفاهيم ومنطلقات فكرية أساسية تستهدف غايات، ومهامّ ـ لا تملك القدرة، مهما أوتيت من المنطقية والحكمة، والرّشد ـ نظرياً ـ على الأداء، والتنفيذ الدقيق

عملياً، إلا على أساس (صياغة النفس الإنسانية) أولاً: صياغةً على نحو خاص، تجعله مُعَدّاً وجديراً بأن يوكل إليه أمر تسيير دفة السياسة والحكم، وهو يلتقي في هذا، مع (النظر السياسي) لابن خلدون، إذْ يقول: (لمّا كان الملك طبيعياً للإنسان، لما فيه من طبيعة الاجتماع. . . كان الإنسان أقربَ إلى خلال الخير من خلال الشرّ، بأصل فطرته وقوته الناطقة العاقلة)[17].

ويؤكد هذا المعنى في موضع آخر، فيجعل إعادة (صياغة النفس) على أصْلٍ خَيِّر، إذا ما التاثت بسلامة فطرتها الأحوال العارضة، يجعل ذلك أساساً للجدارة بالسياسة، إذ يقول: (خلالُ الخير هي التي تناسب السياسة والملك)[18]. ونحن نعتقد، أن (صياغة النفس الإنسانية) على عين المثل العليا، وما تستهدف من غايات إنسانية ـ بما هي تقويمية معياريّة ـ يجعلها بحق ـ في نظر الإسلام ـ من أشرف العلوم، لشرف موضوعها، على خلاف ما قررته المذاهب السياسية الحديثة والمعاصرة، من مثل: ميكيافيلي، وهوبز، ولوك، ومن لفّ لفّهم، مما لا يتسع المقام لإجراء المقارنة فيه، وإن كنا سنشير إلى بعض ذلك في مقامه. هذا، وإذا كان من شأن السياسة في الإسلام، أن تكون بهذا التقدير من حيث المفهوم، والوظيفة أو الأداء، فإنّ ذلك لن يتم ـ على التحقيق ـ إلا على أساس (طبيعة الوازع) الذي تغرسه عقائد الإسلام وقيمه ومثله في النفس الإنسانية، وهو ما أشار إليه ابن خلدون أيضاً، حيث أشاد (بالوازع العقائدي الذاتي) دون الوازع السلطوي على أساس قهريّ ماديّ خارجيّ. . وهذا المعنى هو الذي حمل ابن خلدون ـ فيما نرى ـ على إيثار هذا النوع من السياسة، على سائر صنوف المذاهب السياسية، وأنواع الملك[19]، وهو الخبير الماهر في (علم الاجتماع) بل مؤسسه كما نعلم.

---

(17) المقدمة ص 101 ـ ابن خلدون.

(18) المرجع السابق وراجع في هذا الموضوع بحثاً مستفيضاً في كتابنا خصائص التشريع الإسلامي في السياسة الحكم ص 110 وما يليها.

(19) المرجع السابق.

وتأسيساً على هذا، لا يتصوّر ـ في شرعة الإسلام ـ فَصْلٌ بين السياسة والدين، ولا بين الدنيا، والآخرة، باعتبار أن (الدين) هو الذي يجعل من الدنيا سبيلاً إلى الآخرة، وأنّ (المصالح السياسية) في الدنيا، ينبغي أن تكون مقيسة بمعايير الآخرة. . وهذا ما يؤكده الإمام الغزالي بقوله: (ولا يقوم نظام الدين إلا بنظام الدنيا)[20] مما ينبيء عن (الوحدة) بين الدنيا والدين، في سياسة الإسلام، وأنهما أمران (متلازمان) لا غناء لأحدهما عن الآخر ضرورةً، تحصيلاً لخلال الخير، وتأصيلاً للوازع الديني، ويؤكد في موضع آخر هذا المعنى بقوله: (فبان، أنّ السلطان ضروريّ في نظام الدنيا، ونظام الدنيا ضروريّ في نظام الدين، ونظام الدين ضروري في الفوز بسعادة الآخرة)[21] وبذلك تصبح وظيفة السياسة (حمل الناس على مراشدهم)[22].

هذا، وبحوث سائر فقهاء السياسة في الإسلام، تدور على (وحدة هذه المعاني) وإظهار ما بينها من علاقة عضويّة وثقىٰ. . لضرورتها للمجتمع الإنساني في كل عصر.

نجاح الساسة، والزعماء، وقادة الفكر في تطوير المجتمع إلى ما هو أرقى وأفضل، رهن بأن يكون المجتمع نفسه مهيًّا لذلك أولاً.

إنّ من حصافة الرأي، وثاقب النظر، لدىٰ ابن خلدون، اعتقاده، أن نجاح الحاكم الأعلى في سياسته، أو نجاعة آثار تدبيره السياسي ـ مهما أوتي، من حنكة ورشد، وحكمة ـ في تطوير مجتمعه إلى ما هو أرقى، وأفضل، متوقف على أن يكون المجتمع نفسه مهيأً لذلك ابتداء، ولقبول سائر توجيهات غيره أيضاً، من الساسة، وقادة الفكر، وزعماء الإصلاح الاجتماعي، وإلا ذهبت جهودهم، وتوجيهاتهم وتوعيتهم بَدَداً. . .

---

(20) الاقتصاد في الاعتقاد ص 106.

(21) المرجع السابق ص 183.

(22) المرجع السابق.

وعلى أساس هذا النظر السديد، ينبغي أن تبنى الجُهود ابتداء ـ فكرياً وسياسياً واجتماعياً ـ في المجتمع الإسلامي المعاصر، فلا بدّ أن يكون المجتمع نفسُه، مُهَيَّأً مسبقاً، ليتجاوب مع التوجيه والتوعية بقيم الإسلام ومثله العليا، ومبادئه الكلية، ومقاصده الأساسية،وبدْءاً من أجياله الصاعدة، ليكون لهذا المجتمع ـ بعد تجاوبه ـ دورٌ هامٌ جداً في تطوير نفسه، والتأثير البالغ أيضاً في تطوير أفراده الذين يعيشون بين ظهرانيه، كما قدمنا، لا في الميدان السياسي فحسب، بل وفي سائر الميادين، وبذلك تتحقق الغاية القصوى من العمل السياسي، وهي (حمل الناس على مراشدهم)[23] وليس معنى هذا، ولا من مقتضاه، التقليل من شأن الفرد، وقدرته الذاتية على تطوير نفسه، لأنه كما بينا ـ هو الأصل في البناء، والتطوير، والتغيير، بل وتقرير المصير، باعتباره الكائن الحيّ، المفكّر، الحرّ، المريد، المتحرك، المسؤول، ولذا منحه الإسلام (حق تقرير المصير) لنفسه، ولأمته، على السواء، بنصوص محكمة ثابتة في القرآن الكريم الذي أرسى (مبدأ التغيير) بالإرادة الإنسانية الحـرّة المختارة المسؤولـة، وتأتي إرادة الله تعـالى ـ بمقتضى تلك النصوص ـ ردْءاً وعضُداً، للاتجاه الذي توخّته تلك الإرادة الإنسانية، وهو مبدأ عظيم جداً، يجب الوقوف عنده، لآثاره البالغة في تسيير دفّة الحياة السياسية، وتقرير مصير الأمم والشعوب شريطةَ أن يتم (التعاون) الحق المقيَّد بغايته من البرّ والتقوى بين الفرد والمجتمع، ممثَّلاً في الدولة، لأنه ـ كما بينا ـ أصلٌ عام قطعيٌّ مهيمنٌ على التصرف السياسي بوجه خاص، فضلاً عن وجوه التصرفات الأخرى.

وعلى هذا، فإن واجباً هامّاً جداً ـ من حيث المنظور السياسي ـ ملقى على عاتقها، وهو: أن تشاطر الدولة الأفرادَ مَهَمَّة تطوير أنفسهم، ذاتيّاً، وأن تعينهم عليه، بما أوتيت من شتى الوسائل المشروعة الملائمة والضرورية والناجعة: كالثقافية، والاجتماعية، والعلمية، والسياسية، ولا سيّما (وسائل الإعلام) ـ وقد

(23) الاقتصاد في الاعتقاد ص 106 وما يليها للإمام الغزالي.

بلغت اليوم مبلغاً مذهلاً في التثقيف وصياغة البُنىٰ المعنوية، والتوعية، والتوجيه المعنوي، والتبصير بشؤون السياسة الدولية، فضلاً عن توظيف الدولة للجامعات، ومراكز العلم، للمشاطرة في هذا التطوير، ليبلغ (التعاون الحق) مداه المقصود المؤثر في هذا السبيل، هذا فضلاً عن ضرورة بذل أقصى جهودها في القيام بعقد المؤتمرات الفكرية والعلمية، لتستقطب أفذاذ المفكرين، والعلماء، والساسة، وغيرهم من جميع أنحاء العالم، ليقوموا بدورهم، بنشر آخر ما وصل إليه العلم في تخصصهم، على أن يكون الجانب الفكري في المؤتمر يُختار له زعماؤُه على سبيل (الانتقاء) بما يتفق، والأسس الجوهرية الفكرية التي تقوم عليها الدولة، منعاً من إلقاء بذور الفتنة، أو الإلحاد، أو البلبلة الفكرية، حول تلك الأسس الجوهرية، ولا سيّما بالنسبة لمتوسطي الثقافة في الأمة الذين يمثلون نسبة كبيرة في المجتمع الإسلامي المعاصر.

قاعدة المسؤولية السياسية الكبرى ـ في الإسلام ـ حاكمة على الأفراد، كما هي حاكمة على الأمة الممثلة في الدولة، سواء بسواء، ذلك: لأن الإسلام إذ منحها (حق تقرير المصير) بصريح النص القرآني، وجعله منوطاً بإرادتها الحرة المختارة، فمن الطّبعيّ، بل والمنطقيّ، أيضاً، أن تتوجه هذه (المسؤولية الكبرى) عنه، إذْ ما من حق ممنوح في الإسلام، إلاّ وشرع تلقاءه واجب صاحبه مسؤول عن تنفيذه، وأدائه على الوجه الذي شرع من أجله، وإلا كان الاعتساف، وسوء استعمال الحقوق، ولا ريب أن (حقّ تقرير المصير) ـ فضلاً عن حق التطوير، والتغيير ـ من آصل ما منح الفرد والأمة، من حقوق في الإسلام، وأبلغها شأناً، لأنه يتعلق بالحياة الإنسانية من أصولها، يقرر ذلك ويؤصّله، قوله تعالى: **﴿إنّ الله لا يغير ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم﴾**.

ووجه الدلالة أصوليّاً، أنّ الخطاب العام: **﴿حتى يغيّروا﴾** يحتمل التعبيرَ عن إرادة الشارع تعميم الحكم بما يشمل الأمة من حيث هي أمة كما يحتمل تعميم الحكم بالنسبة إلى الأفراد، كلاًّ على استقلال، في خاصة نفسه، بحيث تتجه إليه

مسؤوليته الشخصية عن تقرير المصير، أو عن التطوير على سبيل الفرض العينيّ، لينهض بتنفيذه شخصيّاً، في حدود سعته، وعلى قدر كفاءته، والكفاءات متفاوتة، نوعاً، وقدراً، وأيّاً ما كان، فدلالة الآية الكريمة ـ كما ترى ـ تحتمل بيان إرادة الشارع تعميم الحكم على الوجهين، لمكان العموم، حتى إذا أمكن الجمع والتوفيق بين هذين الاحتمالين، وجب المصير إليه، وذلك ممكن، على أساس، أنْ لا تناقض في هذا التوجيه، فالأمة ممثلة في الدولة، والخطاب متجه إليها بهذا الوصف، وجهاز الحكم فيها مسؤولون مسؤوليةً مباشرة عن ممارسة حق تقرير المصير بوجه خاص، وسائر وجوه تصرفاتهم السياسية والإدارية وما إليها، ومتجه أيضاً إلى سائر الأفراد في المجتمع، بحكم كونهم بهذا الوصف، أي كلاً على استقلال، فالمسؤولية شخصيةٌ عن فرض عيني، فتضمنت هذه الآية الكريمة ـ في وجه دلالتها ـ على توجيه الحكم على الوجهين ـ تضمنت بذلك الوسيلة العملية (لتحقيق معنى التكافل) و (التعاون) كاملاً، وهو أصل عام مهيمن على التصرف السياسي بوجه خاص ـ كما علمت ـ وهذا دليل بيِّن، على أن التشريع السياسي الإسلامي ـ فيما يتعلق بحق تقرير المصير بخاصّة ـ يشرع المبادىء العامة، والأصول الكلية، ثم يأتي بالخطابات الإلهية التي تتضمن أحكاماً جزئية شرعية ـ بما تحتمل من عموم التوجيه ـ ما يجعلها تطبيقاً عمليّاً للأصول الكلية، بحيث يُنزلها على الأحكام الجزئية في الواقع الوجودي، وهذه الخصيصة امتاز بها القرآن الكريم، إذْ جاء منهجه في بيانه للأحكام، على نحو كلّي غالباً، ليتمكّن بهذه السّعة في مفاهيمه، أن يستوعب ما لا يحصى كثرةً من الجزئيات في التدابير السياسية التي تندرج في تلك المفاهيم، ليتحقق مناطها فيها، وهو ما أكده الإمام الأصوليّ المحقق، أبو إسحاق الشاطبي بقوله: (تعريف القرآن بالأحكام الشرعية، أكثره كلّي لا جزئيّ، وحيث جاء جزئياً، فمأخذه على الكليّة) أي جاء تطبيقاً لكلّية . . [24].

---

(24) الموافقات ـ ج 3 ـ ص 366.

فالنّص القرآني، في قوله تعالى: ﴿إنّ الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم﴾ قد صيغ ـ كما رأيت ـ على نحو يضمن تنويع اتجاه الحكم العام، إلى الفرد والمجتمع والدولة معاً، ليعالج الواقع السياسي، وغيره، من جميع أطرافه، ويضمن ـ في الوقت ذاته ـ تطبيق الأصول الكلية على الوقائع الجزئية، ومنهج القرآن الكريم في تشريعه وبيانه للأحكام، قد جاء ـ في معظمه ـ على هذا النحو الكلّي، ليكون أكثر مرونةً، وسعةً في معالجته للوقائع المستجدة المتغيرة والمتكاثرة، ولا سيّما في الميدان السياسي، على ما نبسط القول فيه، في مقامِهِ، فضلاً عن مصادر التشريع السياسي المرنة الأخرى ـ هذا، وإذا كانت صياغة القرآن الكريم للأحكام قد جاءت على نحو يقدرها على مواجهة الظروف مواجهةً حقيقية وواقعية، واستيعاب الوقائع الجزئية المتكاثرة، والمتغايرة، فإنّ هذه (الصياغة الفريدة) المعجزة لنصوصه المقدسة قد جاءت بكيفية، تضمن (ديمومة الحكم) أيضاً، والمجال لا يتسع لبحث هذه الخصيصة الهامة التي تعتبر عنصراً هامّاً في الإعجاز البياني.

من واقعية التشريع السياسي الإسلامي، أيضاً، أنه يفترض أو يتوقّع الانحراف من قِبَل بعض الأفراد والجماعة، عن مقتضيات المبادىء، وما تقرره أصوله، ومثله، وغاياته، فيتعذّر مع هذا الانحراف ـ تكوين (الإرادة العامة الموحّدة) لتقرير حق المصير وهو (سياسي) في المقام الأول، فينبغي عندئذ ـ بعد نفاذ شتى وسائل المحاورة و (الإقناع) اللجوء إلى (السلطان الوازع) إزالةً لأسباب العناد، والمكابرة، ولأن مثل هذه (المواقف) التي لا تستند إلى منطق يدعمها، أو دليل شرعي من مصلحة حقيقية عامة، يؤيدها، يُخشى أن يتسرب فساد تلك (المواقف) إلى كيان الدولة، فيوهن من موقفها السياسي، تجاه أعدائها، وهو ما نوّه به الإمام الماوردي، من أن (الأصل العام) ـ في سياسة التشريع الإسلامي ـ أن يكون للملكات النفسية العليا من العقل، والوجدان، والإرادة، الأثر العميق الفعّال في صياغة النفس الإنسانية، وتوجيهها، في ضوء المثل العليا، والقيم الإنسانية

التي جاء بها الإسلام، تأصيلاً (للوازع الديني) لكن ذلك، لما كان غير مضمون النتائج واقعاً، بل وفي الأعمّ الأغلب من أحوال البشر، رأينا الإمام الماوردي، يعدّد الوسائل والتدابير السياسية، الملائمة، والناجعة، والضرورية، لمعالجة مثل هذه (المواقف) ـ وهي تتغاير حسب الظروف ـ حملاً على (الاستقامة) ويرى أن أبلغها هي: (رهبة الدولة) لقوتها الرادعة، عند الاقتضاء، حين لا تجدي الوسائل الأخرى، حفظاً لكيان الدولة، ومصلحة الأمة، ويعلّل ذلك: بأنَّ: (العقل والدين) ـ على حدّ قوله ـ (ربما كانا مضعوفين، أو بداعي الهوى مغلوبين، فتكون (رهبة السلطان العادل) أشدّ زجراً، وأقوى ردعاً)[25] أي من (وازع العقل والدين) اللذين هما الأصل في الحمل على الاستقامة، والصّلاح والإصلاح، وهما الغاية القصوى من اتخاذ أيّ تدبير سياسي في المجتمع الإنساني، ماضياً، وحاضراً، ومستقبلاً.

غير أنّ هذه (السلطة) أو (القوة الرادعة) ليست مطلقة، ولا مقصودةً لذاتها، وإنما هي (وسيلةٌ) لحملِ الناس على مقتضى النظر الشرعي، حالَ الضرورة، وعلى سبيل الاستثناء ـ كما أسلفنا ـ ولذا، وجب النظر في أمرين: الأول حسن استخدامها، والثاني: في مدى الضرورة التي استوجبت هذا الاستخدام، إذْ من المقرر شرعاً، أن الضرورة تقدّر بقدرها.

(أ) أما من حيث (حسن استخدامها) كيلا تتعدّى الغرض الذي شرعت من أجله، فذلك أمر واجب شرعاً، درءاً للتعسف، إذ لا يجوز استخدام وسيلة ما في الشرع، في غير الغرض الذي شرعت من أجله ابتداءً، وإلا كان الظلم، والعسف، والتسلط، والاعتداء على الحرمات، ومصادرة الحريات العامة، وإذلال عـزّة المؤمنين، دون مسوّغ، ولهذا، نرى القرآن الكريم، يربط (القوة) بالبيّنات، ويقيّدها بها، والبيّنات هي (العدل) بعينه، فكانت القوة بمقتضى هذا الربط، خادمةً للحق والعدل، لا خارجةً عليهما، ولا تتجاوزهما، ولا تعلوهما، مصداقاً

---

(25) أدب الدين والدنيا ـ ص 120. 122 ـ للماوردي.

لقوله سبحانه: ﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات، وأنزلنا معهم الكتاب والميزان، ليقوم الناس بالقسط، وأنزلنا الحديد...﴾ على أن يتمّ ذلك، بتشريعات تفصيلية اجتهادية مناسبة، تستند في مشروعيتها إلى (سياسة التشريع) بناءً على (المصالح المرسلة) حيث لا نص، أو (مبدأ الاستحسان) استثناءً من النص، أو (سدّ ذرائع الفساد، والضّرر، والفوضى، بجعل ما كان مشروعاً غير مشروع، إذا أدى ـ قصداً أو مآلاً ـ إلى مآل ممنوع، على ما هو معلوم من مصادر التشريع التبعية، بما تتسم به من (المرونة) الثابتة حجيتها، بالكتاب والسنة، وإجماع الصحابة، وفي فقه المذاهب الجماعيّة، على تفاوت فيما بينها، في العمل بها ضيقاً، وسعةً، وفي هذا اقدار للشريعة، وتسكين لها، من (المجابهة الواقعية) لكافة الظروف المحتملة المتغيّرة، والوفاء بالاحتياجات الطارئة: السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية التي تتطلب حلولاً شرعية، ليتم بها الاستجابة لسنة التطور والتغير التي أرساها القرآن الكريم، إلى ما هو أفضل، والقضاء على سائر أسباب الضعف، والجمود، والتخلف عن ركب الحضارة الإنسانية، إذ من المقرر شرعاً ـ ضبطاً لتدبير شؤون المجتمع، وإقامةً لموازين العدل التي تشيع الأمن والاستقرار، واستئصالاً لكافة (المعوّقات) التي من شأنها أن تحول دون تقدمه وازدهاره ـ أقول من المقرر شرعاً أنّ (الإكراه على العدل عدلٌ) إذ الوسيلة تأخذ حكم غايتها، عقلاً وشرعاً، سدّاً لذرائع الفساد والفوضى، والظلم، وتوثيقاً للصالح العام.

على أن (العدل السياسي) ـ بوجه خاص ـ إنْ في الميدان الداخلي أو على الصعيد الدولي ـ يجب ـ في سياسة التشريع الإسلامي ـ أن يكون مطلقاً، لا يتجزأ، وأن يسمو على كلّ اعتبار، ومن باب أولى، ينبغي ألا يترك ـ باعتباره المقصد الأول من إرسال الرسل، وإنزال الشرائع السماوية بالآية الكريمة التي تلونا ـ ينبغي ألا يترك هذا العدل المطلق، لإرادات المكلفين التي توجهها الأهواء، عادةً، ومنازع الأثرة، والرغبات المتناقضة في الغالب كما أسلفنا، ولذا، ترى الإسلام يؤصل (العدل) في الكتاب العزيز (حقّاً إنسانياً مشتركاً) يتمتّع به الناس

كافة، سواء منهم المؤمن والمخالف بل والأعداء، حيث أمر الحكام والولاة، وكلّ من ولي من أمر المسلمين أمراً، أن يقيموا الوَزْن بين الناس بالقسط، دون تمييز، لقوله سبحانه: **﴿إنّ الله يأمركم، أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكمتم بين الناس، أن تحكموا بالعدل﴾**.

أما وجوب إقامة العدل بين الأعداء، كيلا يعبث بميزانه، عاملٌ من الهوى، أو البغض، أو العداء، فلقوله تعالى: **﴿ولا يجرمنّكم شنآن قوم على ألّا تعدلوا، اعدلوا هو أقرب للتقوى﴾** وهذا هو معنى (الإطلاق) في معنى «العدل» في الإسلام الذي بلغ مستوى من النزاهة، والمعاني الإنسانية، مبلغاً لا ترقى إليه سائر التشريعات في العالم، في وقتنا الحاضر، ولا إخالها تبلغه في المستقبل القريب أو البعيد!!

وهذا يفسّر لنا ـ دون ريب ـ لم قرّر القرآن الكريم، أن المسلمين هم الجديرون بقيادة الأمم وريادتها، إذ الشأن في المسلم الحق، أنَّ روح العدل والإنصاف جارٍ في أعماق نفسه، سجيّةً خلقية تلقائيًا تحت تأثير عقيدته ـ كما قدمنا ـ وذلك من أهم مقوّمات خصيصة (الخيرية) العامة التي نوه بها القرآن الكريم على أنها (خصيصة ذاتية للأمة الإسلامية) لا تشركها فيها غيرها من الأمم لقوله تعالى: **﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر، وتؤمنون بالله﴾**.

ويلزم عن هذا عقلاً، أنهم جديرون بسياسة الأمم، والقيام عليهم بما يُصلح الأمر فيهم، وإلى هذا المعنى الذي أدركه ابن خلدون، يشير بقوله: (خلالُ الخير هي التي تناسب السياسة والملك)[26] وهذا بيِّنٌ أن (الخيريّة) الثابتة خصيصةً ذاتيّةً للمسلمين، بحكم النص الصريح هي (مناط السياسة والحكم أو هذا شأن ليس عصيًّا على التحقيق، إذ الآية الكريمة، تعلل ذلك، بالأمر بالمعروف الذي لا ينكره

(26) المقدمة ـ ص 101 ـ وما يليها.

عقل ولا شرع حكيم، والنهي عن المنكر الذي يستهجنه، وينكره منطق العقل والشرع، ثم الإيمان بالله تعالى الذي يتّصف بالكمال المطلق، ويحاول المؤمن الحق ما وسعه الجهد، التشبّه بخصائص (الكمال)، الذي يرسم للإنسان «النموذج الأمثل» للاقتداء، أو الاقتراب منه، وهذا هو المثل الأعلى للمؤمن الذي حثه القرآن الكريم على أن يرتقي صعداً في معراج الكمال للاقتراب منه، وإلا كان الهبوط والتدني إلى الحضيض، أو إلى ما دون الحضيض الذي عبّر عنه القرآن الكريم بالإخلاد إلى الأرض، في قوله تعالى: **﴿واتلُ عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا، فانسلخ منها، فأتبعه الشيطان، فكان من الغاوين، ولو شئنا لرفعناه بها، ولكنه أخلد إلى الأرض، واتبع هواه﴾**.

فنلخص أن (القوة) وإن كانت من لوازم سياسة التشريع ـ حال الضرورة ـ غير أنها وضعت بيد (السلطة) مقيّدةً بأن تكون لخدمة العدل المطلق، وصيانة الحق، واستتباب الأمن، بحمل الناس على مراشدهم، قسراً ـ على حدّ تعبير الإمام الغزالي ـ أو على مقتضى النظر الشرعي ـ على حدّ تعبير ابن خلدون ـ ولأن (رهبة السلطان العادل) أشدّ زجراً، وأقوى ردعاً ـ بالنسبة للمكابرين والمعاندين ـ كما يقول ـ الماوردي، وتلك تعبيرات، وإن اختلفت ألفاظها، لكنها متحدةٌ معنىً وغايةً. هذا وقد قدمنا، أن (مفهوم العدل)، ينبغي أن يغدو ـ تكويناً نفسياً وروحياً، لا مجرد امتثال ظاهري أو تنفيذٍ لحكم سياسيّ ملزم يتحقق مفهومه فيه، وهذا التكوين النفسي الذي هو مقتضى قوله تعالى: **﴿كونوا قوامين بالقسط﴾** إنما يتم في بودقة العقيدة، بحيث يصدر المؤمن عنها، وبوجه خاص في تصرفه السياسي، كما يصدر السخيّ الكريم، والصادق الأمين عن سجيّة السّخاء والكرم، والصدق والأمانة، بصورة عفوية مرسلة، لا تكلُّف فيها، ولا عناء، بل لا يملك إلاّ أن يصدر عنها، قولاً أو فعلاً، أو كسجيّة (الإيثار) التي تجلّت لدى الأنصار يوم أن وفد عليهم إخوانهم المهاجرون في المدينة، تلك هي (سجايا) المؤمن الحق الذي هو جدير بأن يتولّى أمر السياسة والحكم في الإسلام، لتدبير شؤون المجتمع في كل عصر،

وهي سجايا تعتبر ثمرةً جنيَّة لعقيدة التوحيد الراسخة جذورها في النفس الإنسانية.

(ب) أما أن (القوة) إنما شرع استخدامها، لمقتضيات (الضرورة) فذلك ـ لما قدمنا ـ من أن الأصل العام في الإسلام ـ من حيث التدبير السياسي ـ أن يكون للملكات العليا التي أودعت في الإنسان فطرة: من العقل، والضمير، والإرادة، والاستطاعة، أن يكون لها ـ بادىء ذي بدء ـ الأثر الفعّال في إصلاح النفس الإنسانية، ذاتيّاً، وصياغة نموذجها الأمثل، (تأصيلاً للوازع الديني) حيث يغدو الامتثال طوعياً وبملء الحرية، وعن قناعة ورضاء، ولا ريب أنّ هذا مظهر قوي من مظاهر (الشخصية المعنوية) أو (الكرامة الآدمية) التي جهد الإسلام في توفيرها للإنسان حيثما كان، وهي منبع (حقوق الإنسان) التي يمارسها في المجتمع، مظهراً لامتداد شخصيته فيه، حتى إذا رقّ هذا الوازع الذاتي، أو انهار، لعوامل مادية نفعية موقوتة طارئة، حملته على الخروج عن سَمْتِ المؤمن الصادق، ودون استناد إلى دليل من عقل، أو مسكة من منطق، وإنما لمجرد الاستهواء، والعناد، والمكابرة، لم يكن بدّ حينئذ من اللجوء إلى (وازع السلطة) ولكن بقدر ما تقتضيه الضرورة، صيانة للحرمات، وهذا حق ثابت بالإجماع، ليقوم مقام (الوازع الديني) الذي هو (الأصل) وهذا لا يتنافى مطلقاً مع مبدأ العدل المطلق بداهةً، وإلا سادت الفوضى، وعمّ الظلم، واستشرى الفساد، وانفتح باب الجرأة على اقتراف المظالم، بل ولانخرم أصل العدل نفسه، ولن تقوم للمجتمع قائمة، إذا ما استحكمت هذه الأحوال الفاسدة فيه، بل أضحى كيانُ الدولة كلّه مهدداً بالتصدع والنقض مآلاً، وقد قدمنا آنفاً، أن النظر إلى المآل في التدبير السياسي ـ الواقع أو المتوقّع ـ أصل عام معتبر مقصود شرعاً في سياسة التشريع وهو قطعيٌّ حاكم على التشريع كلّه[27]، على ما أصّله الشاطبي بالاستقراء، غير أن هناك ملحظاً قويّاً لعلماء أصول سياسة التشريع، ينبغي الإشارة إليه في هذا المقام، يَرِدُ قيداً آخر على استخدام القوة التي يستلزمها مبدأ سياسة التشريع، هذا فضلاً عن قيد انتفاء

(27) الموافقات في أصول الشريعة ج 4 ـ للشاطبي ص 196 وما يليها.

الوازع الديني، وقيد حال الضرورة ـ نورده فيما يلي ـ:

سياسة التشريع توجب اتباع سنّة التدرج، من حيث استخدام القوة، والوسائل المتخذة، كي تتجرّد من معاني الوحشية، والقسوة، والبطش، وذلك، بأن تبدأ بالرّفق ما أمكن، ولا يلجأ إلى الوسيلة الأشد، إذا كان من الممكن أن تجدي الوسيلة الأخف، توفيراً للمعنى الإنساني في التدبير السياسي، وهذا من مقتضيات معنى (الكرامة الآدمية) حتى في حال العناد، والمكابرة، وانهيار الوازع، وفي هذا المعنى يقول الإمام الغزالي: (ينبغي أن ينفّذ السلطانُ أُمورَهُ بالرفق، وألاّ يلجأ إلى الشدة والعنف، في كلّ أمر يستطيع تحقيقه بسواهما).

وهذا مظهر حضاري إنسانيّ في سياسة التشريع الإسلامي، إبّان تطبيقها، ومعالجتها لشؤون المجتمع، دون ريب... إذ الضرورة تُقَدَّرُ بقدْرها.

يشتق الإمام الغزالي، من تعاليم النبوّة، معياراً نفسياً، ليجعله قاعدةً عامة في التصرف السياسي في المجتمع، على وجه العدل والنصفة.

يُرسي الإمام الغزالي، قاعدةً عامة في التصرف السياسي، لمعالجة الواقع الاجتماعي، على أصولٍ إنسانية أولاً، لأنه يرى ـ وبحق ـ أنّ في مخالفتها، جنوحاً إلى الظلم، والعسف، مما لا يستقيم معه أمر المجتمع، إذ يقول ما نصه: (إنَّ على الحاكم، أن يُنصف الناس في كلّ قضية تُعرض عليه، كما يحبّ هو نفسه، أن يحكم عليه بالإنصاف والعدل، في كل قضيّة تتعلّق به، فيما لو كان واحداً من الرعية، والحاكم غيره)[28].

هذا المعيار ـ في نظري ـ أصدقُ المعايير، وأدقُّها، وأَقربُها إلى صِدْق المُعْتَقَد، بل هو ثمرةٌ لاستقامة التكوين النفسي، والوجدان الديني.

وغالب الظنّ، أنّ هذا (المعيار الوجداني العقائدي العام) ـ قد استوحاه

---

(28) التبر المسبوك في نصيحة الملوك ـ ص 13 ـ للغزالي.

الإمام الغزالي من تعاليم النبوة، من مثل قوله ﷺ: «لا يؤمن أحدكم، حتى يحبّ لأخيه ما يحبّ لنفسه» ويستنتج من هذا لزوماً عقلياً ـ أنه إذا كان التّدنّي والهبوط، إراديًا، وقائماً على نزعة العناد، والمكابرة، خِلْواً من المنطق والمعقول، فإن ظاهرة كلٍّ من (التخلّف) و (التقدم) ـ في ضوء الهَدْي القرآني ـ إراديّة ذاتيّة، أو سياسيّة عدوانية، في المقام الأول.

ومن هنا، تدرك السرّ في وضع (سنّة التغيير) في القرآن الكريم، ثابتةً وعامَّةً، ودائمةً، ليتم (التكامل).

ولنبدأ أولاً بتعليل نشوء ظاهرة التخلّف ـ في ضوء تعاليم القرآن الكريم ـ لنثبت أنها إراديّة ذاتية، أو سياسية عدوانية، وليست كما يُدَّعى ـ فرعاً من نوعية عنصر التكوين، ونستعرض فيما يلي الدلائل القاطعة على ذلك:

وحدة النوع الإنساني التي نادى بها القرآن الكريم، وأعلن المجتمعَ البشريَّ بها، تتنافى مع الادعاء بأن ظاهرة التخلّف، أو التقدم، في الأمة، مردُّها نوعيةُ (العنصر) الذي ينتمي إليه، بحكم أنها تنحدر من مَعْدِنِهِ، فوحدةُ جوهر الفطرة الإنسانية ـ وهي قضية العلم قبل أن تكون قضية الدين ـ ينقض ذلك الزعمَ السياسيَّ المغرض والباطل، المختلق، من أساسه، تجد دليل ذلك مبيَّناً في مثل قوله تعالى: ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة﴾ وقوله سبحانه: ﴿فطرةَ الله التي فطر الناس عليها﴾ ويؤكد ذلك، قوله ﷺ: «كلكم لآدم وآدم من تراب، لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى».

هذا الأصل القطعي العام، الذي يؤصِّل وحدة الفطرة الإنسانية، جاء ليرسي (سياسةً عالميةً جديدة)، تعتبر فيصلاً حاسماً بين جاهلية عالمية قد بادت، وبين حضارة إنسانية عالمية قد ابتدأت، فانتقضت به ما اختلقته الفلسفات السياسية القديمة السابقة على الإسلام، والحديثة بل والمعاصرة، تلك التي جَزَّأت المفهوم الكلي الحق، للإنسان العام، فَجَزَّأت بذلك حقوقه، وانشطر بالتالي مفهومُ العدل

الدولي، بحيث أصبح مقصوراً على نوع من البشر مستقرّ في بعض دول العالم وقاراته، دون بعض، فأثّر بذلك ـ من ناحية المآل ـ على الاستقرار العالمي، والسلم الدولي!.

ففي الفلسفة اليونانية القديمة مثلاً، ساد المبدأ القائل: (ما عدا اليونان برابرة) فبربرية ما عدا اليونان، ناشئةً من كونهم ليسوا من العِرْق اليوناني، وتمذهب (الرومان) أيضاً، بما هو أشدُّ تطرُّفاً في (العنصريّة) حيث أعلنوا إعلاناً سياسياً عالمياً عامّاً مفاده: أنَّ (أهل روما سادة، وما حولها عبيد) حتى ولو كانوا من معدِن الرومان أنفسهم، ولكن اتفق أنهم لم يولدوا من أهل روما خاصة... ليكونوا سادةً مثلهم، والعبودية موتٌ حكماً.

هذا، وقد تسرّب هذا الفكر الضالّ المتعنصر إلى أذهان الساسة والقادة في القرن العشرين، ممن انتحى في منهجه السياسي، هذا الفكر السياسي الضالّ الظالم، من مثل (هتلر) في سياسته (النازية) المعروفة التي لخصها في كتابه (كفاحي) وقد تُرجم إلى جميع لغات العالم المتحضر في منتصف هذا القرن.

صنَّف (هتلر) ـ كما هو معلوم ـ شعوبَ العالم، تنازلياً، بادئاً من (ألمانيا) فوق الجميع إلى أن انتهى إلى الزنوج الحمر (وتبعه في ذلك موسوليني) في (سياسته الفاشية) التي استمدّها ـ على التحقيق ـ من (السياسة الميكيافيلية) بدليل أنه قد درس كتاب (الأمير) لميكيافيلي، وعلّق عليه، بل وقدم أُطروحته لنيل الدكتوراه في هذه (السياسة) وكان ساسة أوروبا ـ ولا يزالون ـ معجبين جداً بسياسة (ميكيافيلي) هذه، حتى سموا كتابه (إنجيل السياسة) تقديساً له، في حين أن أصول هذه الفلسفة السياسية قد قلبت (موازين) الحق والعدل، في العالم كله، وتسببت في نشوء (ظاهرة التخلّف) في كثير من شعوب العالم المستضعفة في الأرض في هذا القرن العشرين..

هذا (التمييز العنصري الظالم) الذي كان منشؤُه تلك الفلسفة السياسية التي

تضمنت مقولات التضليل للفكر السياسي العالمي، مما نتج عنه اشتعال الحرب العالمية الثانية التي ذهب ضحيتها أربعون مليوناً من البشر، ظلماً وعدواناً، ودمَّرت أو دكَّت معالم الحضارة الإنسانية التي بذلت في سبيل تشييدها، ثمرات العقول النيِّرة، والجهود الجبارة، من سلالات شتى، أقول: لا يزال هذا التمييز العنصري ـ للأسف الشديد ـ قائماً في بعض الدول الكبرى حتى في مجتمعاتها هي، بل هو أساس السياسة الدولية، ولا سيّما في قارتي آسيا وإفريقيا، إلى يومنا هذا!!.

تبيّن من هذا، ما قررنا آنفاً، من أنَّ أكبر عائق للتقدم الإنساني، في معظم شعوب العالم التي استذلّها الاستعمار، كامن في الفلسفات السياسية العنصرية الأجنبية، القديم منها، والحديث، بل والمعاصر، وهي فلسفاتٌ غريبة عن الإسلام، بل مناكرةٌ له أصولاً، وفروعاً، ومقاصد، بل إنّ طبيعة التفكير السياسي فيها تناقض طبيعة التفكير العقائدي الإسلامي، للتباين الواضح في المنطلقات الفكرية الأساسية، أو هذا ناشىء من الفيصل الحاسم بين أصول سياسية لتشريعات إلٓهية منزهة وأخرى جاهلية بدائية عنصرية مختلقة، مغرضة ذات دوافع غير إنسانية، ونوازع عدوانية، من مثل (الهيمنة الدولية) أو (استضعاف الشعوب) واستعمارها، تمهيداً لاستلاب ثرواتها وخيراتها، ولتكون أمة هي أربى من أمة، أو عنصرٌ أعلى من عنصر، إشباعاً للهوى العنصري المقيت الذي لا يعدو كونه لوناً من العصبية الجاهلية الحمقاء المسرفة، ولكن على نحو أشدّ منها فتكاً، ودماراً، وفساداً، وطغياناً في الأرض، انعكست آثارها على كثير من المجتمعات المعاصرة، ولا سيّما المجتمع العربي والإسلامي المعاصر، في كافة دوله. . . فكان ذلك منشأ ظاهرة (التخلّف) في كثير من بقاع العالم، فهي إذن ظاهرةٌ إرادية ذاتية أو سياسية عدوانية في المقام الأول، كما قدمنا.

فالمسؤولية الدولية إذن، متجهة أساساً إلى أرباب هذه السياسة الظالمة التي تولّى كِبْرها معظم الدول الكبرى غير العربية والإسلامية، وهي مسؤولة بادىء ذي بدء عن (الإجرام السياسي والحربي) ـ الدوليين ـ، بما خلّفا من مآسٍ وفواجع،

يندى منها جبين الإنسانية، أبدَ الدهر، وهذا يستدعي منّا بالضرورة اتخاذ (مواقف حاسمة) تُجاه تلك الدول، مواقف المجابهة بسائر أنواع القوى، ومنها (قوة المعاني والقيم الإسلامية) التي هي مصدر التحصين الذاتي للشخصية المعنوية للأمة، كما يستدعي أداءَ فريضةِ الجهاد القتالي ـ مادةً ومعنى ـ إذ قد أضحى متعيّناً أن تُتَّخذ عدّته عند الاقتضاء، وعلى أحدث بل وأروع مستوى بلغه العصر من الإعداد والمَضَاء، وفي (وحدة سياسية) تجمع شمل الأمة العربيـة والإسلاميـة، تلك (الوحدة السياسية) و(العسكرية) التي تتحقق فيها (الذات الدولية)، (والحضارية للعرب والمسلمين) في شتى بقاعهم، ومن هنا أرسى الإسلام ـ فضلاً عن (سنة التغيير) التي تزيل ظاهرة التخلف من الوجود الإسلامي ـ سنّة أخرى يستلزمها هذا الصراع العاتي الدولي، أرساها القرآن الكريم، مكمّلة لسننه السابقة التي أشرنا إليها، ألا وهي (سنة التدافع) معالجةً لأوضاع البشرية الظالمة في هذا العالم!

وتفسير ذلك:

أنه إذا كان من شأن البشرية ـ دون سند روحي، أو دون الاهتداء بنور الوحي ـ أن تتغلّب فيها نوازع الشرّ على الخير، والهوى على الحكمة، والشهوات على منطق العقل، والطغيان والظلم على مفاهيم العدل والإنصاف، والحرية، والمساواة، والتواصل الإنساني البنّاء، فإنّ ثمة سنّة أخـرى من سُنن الله في المجتمع الإسلامي، بخاصة، وفي الوجود البشري كلّه بعامة، وهي (سنّة التدافع الحضاري) كما أسلفنا، لتؤازر مقتضيات (سنّة التغيير) و(سنّة التداول) و(سنّة السببية) التي ترتبط فيها المسبَّبات بمعاقد أسبابها، دون انفكاك، بوضع الله تكويناً، وهذه (السنن الثابتة) ذات النتائج الحتمية، والمطّردة، تدل على (واقعية) التشريع الإسلامي، بل إنّ هذه السنن ـ في واقع الأمر ـ إنما تعالج وقائع الحياة الإنسانية في المجتمع، وهي ـ في الوقت نفسه ـ (مادّةُ الابتلاء) التي ترسم غائيّة هذا الوجود. . . من الحياة والموت، لقوله سبحانه: ﴿**الذي خلق الموت والحياة، ليبلوكم أيكم أحسن عملاً**﴾.

وعلى أساس (سنة التدافع) هذه، في كلِّ جيل، وما يؤول إليه الصِّراع العاتي بين الحق والباطل، والخير والشر، والحكمة والهوى، تتحدَّد نوعيَّة المصير، فيستتبع، السيادة والعزة، أو الخذلان والفشل، والتخلّف، والانتكاس، وكل ذلك منوط بصنيع الإنسان نفسه وحرية اختياره، وطبيعة فاعليّته التي تتجلى في دوره التاريخي، ومدى هذه الفاعلية. فالإنسان ـ على التحقيق ـ صانع تاريخه، ولكنه ليس في هذا الميدان وحدَه، بل هو في عون الله تعالى، ـ ما فتئت تلك الفاعلية ـ متخذةً مسارها وَفْق سننه التي بيَّنا: ﴿**وكان حقاً علينا نصر المؤمنين**﴾ ﴿**إن الله يدافع عن الذين آمنوا**﴾.

هذا و(سنّة التداول) بدورها تستند أساساً إلى (سنة التدافع) ـ على أن آثارهما التي تترتب عليهما حتماً، بوضع الله، ليست اعتباطاً، ولا فوضى، ولا تحكُّماً، وإنما تحدث مآلاتها وَفْقاً لما تقتضيه الحكمة الإلّهية، والعدل المطلق، على ما هو الشأن في سائر السنن الإلّهية في المجتمع البشري، وآية ذلك: أنَّ «سنّة النصر الإلّهي» سياسياً بوجه خاص ـ على سبيل المثال ـ والمعقودة بنصر الإنسان لشرائع الله تعالى، وتحقيق قيمه العليا، ودينه الحق، ابتداءً ـ شرطاً لنفاذها، ولاجتناء ثمراتها ـ ترتبط ـ لا محالة ـ بسنة التدافع الحضاري تلك، أيَّما ارتباط، من حيث السبب والغاية، فضلاً عن أن الأُولى تمثّل العَوْن الإلّهي الثابت للإنسان المؤمن الحق في صراعه، وفي صنع تاريخه، وتحديده لمصيره بمحض اختياره في هذا الوجود، مصداقاً لقوله سبحانه: ﴿**إنْ تنصروا الله ينصركم، ويثبتْ أقدامكم**﴾، ﴿**وَلَيَنصرنَّ الله من ينصره، إن الله لقوي عزيز**﴾ على وجه التأكيد.

هذا، ومن المعلوم، أن واقع الحياة الإنسانية على سبيل المبالغة في التأكيد هو (واقع مرير) إذ ترى عدوّ المسلمين فيها لا يني يعدّ العدّة الكاملة، لا ليعتدي، ويظلم فحسب، بل ليستأصل، هذا من حيث الواقع الماثل، وأما من حيث المنطق القرآني، فكذلك، لقوله تعالى: ﴿**الذين أُخرجوا من ديارهم بغير حق، إلّا أن يقولوا، ربّنا الله**﴾ فكان هذا (التدافع) أو التصارع، إذن، أمراً حتميّاً فرضه الإسلام

طبقاً لمقتضيات فطرة أو طبيعة الحياة الإنسانية نفسها، ولا ندحة عنه، إذ قد فرضته فطرة الحياة الإنسانية على نفسها، ابتداءً، لأنها تلجيء المؤمنين قسراً، ـ إذا لم ينفروا طوعاً ـ إلى خوض غماره، وإلا استؤصلوا عن بكرة أبيهم، ﴿**إلا تنفروا يعذبكم عذاباً أليماً، ويستبدلْ قوماً غيركم**﴾ ولكن الله تعالى، وإن اتخذ من المؤمنين أداةً فعّالةً مؤثرة في هذا الصراع والتدافع ـ على سبيل الابتلاء ـ كان هو المعينَ لهم، والمدافع عنهم، إذا ما خلصت النية منهم، لصدقٍ في عبوديته أصَّلها، القرآن الكريم، أمراً حتمياً لا ندحة عنها، استجابةً لمقتضيات طبيعة الحياة الإنسانية وواقعيتها، إذْ قد فرضتها طبيعةُ هذه الحياة على نفسها ابتداءً قبل أن يفرضها القرآن الكريم، فجاءَ فرض القرآن الكريم، لهذه السنة ـ سنة التدافع ـ أو تأصيلها، تأكيداً لواقع الحياة الإنسانية نفسها، ولذا كان الإسلام ـ بحق ـ دين الفطرة!! ومطابقاً لمقتضيات طبيعة الحياة الإنسانية!.

ومعنى ذلك، أنها تُلجيء المؤمنين ـ إنْ طوعاً أو كرهاً ـ لخوض غمار الحروب، دفاعاً شرعياً عن أنفسهم، وتأكيداً لوجودهم، وحمايةً لأنفسهم وأموالهم وأعراضهم وديارهم، وإلا استؤصلوا! تجد ذلك صريحاً في قوله تعالى: ﴿**إلا تنفروا..**﴾ وأنّ نهاية الصراع بشروطه، ستكـون حتماً، ودومـاً، في صالـح المؤمنين: ﴿**كتب الله لأغلبنّ أنا ورسلي**﴾ ﴿**وكان حقاً علينا نصر المؤمنين**﴾ ويؤكد حتميةَ هذه (السُّنَّة) التي يخوض المؤمنون غمار الصراع العاتي بمقتضاها ـ معالجة لطبيعة وضع الحياة البشرية، بمنازعها، وأهوائها، وطغيانها، في كل عصر ـ يؤكدها كلٌ من سنة النَصر وسنة الابتلاء، وإلا كان التهافت والتلاشي للمسلمين الذين هم (عماد الحياة الإنسانية بمعناها الكامل الفاضـل) واستشراءُ الفسـاد والفوضى، لقوله تعالى: ﴿**ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض، لفسدت الأرض**﴾ هكذا على سبيل الإجمال، دون تفصيل وعلى هذا فإنَّ سنة التدافع الحضاري ـ كما ترى ـ لم تتقرر إلا في شِرْعة الإسلام، وصلاً لإنسانه، بالحياة الدنيا، واقعيًّا ومحكماً، بحكم عقيدة الاستخلاف، وتكاليفها، لأداء دوره الحضاري، تحقيقاً

لذاته، وكيانه!! ورسالته!

وعلى هذا، فإنّ (سنة التدافع) ـ كما ترى ـ ضرورة حيوية، وسنة اجتماعية حتمية قبل أن تتقرر شرعاً دائماً في تعاليم الإسلام، ومن عجبٍ، أنَّ هذه السنة العظيمة الأثر، والضرورية الوجود، لكونها أمراً تقتضيه (واقعية المجتمع البشري) في كل عصر وبيئة ـ أقول: من عَجَبٍ أنها لم تتقرّر في أيٍّ من الشرائع السابقة إلا في شرع الإسلام. . ذلك، لأن الإسلام هو الذي وصل إنسانه بالحياة الدنيا وصلاً واقعياً محكماً، سياسيًّا واجتماعيًّا، بحكم عقيدة الاستخلاف بل جعل له فيها دوراً حضاريًّا ونضاليًّا مستميتاً، على ما تقتضيه (سنة التدافع الحضاري والإنساني) وهذه حقيقة ثابتة ينبغي أن يعيها المؤمن في سويداء قلبه، وهو تصارع مُرّ محتدم لا يخبو له أوار، إنقاذاً للمسلمين من الظلم، والطغيان والفساد، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، انتشالاً للبشرية كلّها من وهدتها، خشيةَ أن تتردَّى فيها، ثم جعل (الإيمان) روحَ العمل، ومشرقَ الأمل، ومبعثَ التفاؤل، في الحاضر والمستقبل، بما يورث الثقة بنصر الله تعالى، ليكون للمسلم (رسالة) عليه أداؤها، تبريراً لاستخلافه في الأرض، وتمكينه فيها، وليرى (ذاته الحضارية) في تاريخ الإنسانية الموصول، بحيث يتجه في فاعليته إلى خير البشرية جمعاء، تحت تأثير عقيدته، وقيَمِهِ ذات المضمون الإنسانيّ والعالميّ، والحضاريّ، دونما اعتبار لاختلاف الألسنة، والألوان، والأديان، وليفسّر للحياة الإنسانية، مغزاها، ويملأ الفراغ العقائدي والروحي الذي عانت منه شعوبٌ وأمم كثيرة ـ ولا تزال ـ عندما وقفت إزاء الكيان الماديّ لهذا الوجود، لا تريم عنه، فوقعت في حَيْرةٍ قاتلة، إزاءَ تفسير (مشكلة المصير) إلى الفناء الأبدي الرهيب. . فكان من جراء ذلك، إشاعةُ الظلم والفساد والعدوان في الأرض، بل والإبادة الجماعية، مما أشار القرآن الكريم إلى ذلك بقوله: **﴿ظهرالفساد في البرّ والبحر بما كسبت أيدي الناس، ليذيقهم بعض الذي عملوا، لعلهم يرجعون﴾** فالإنسان بيده صُنع مصيره، سعادةً، أو شقاءً، وهذا، إن دلَّ على شيء، فإنما يدلّ على أنّ الإسلام ـ باعتباره خاتمة الرسالات ـ يرى أنّ

التعبير العملي والواقعي للاستخلاف الإنساني في الأرض، إنما يتجلّى في (تحمل رسالة التكليف) وإنقاذها، في بناء حضارة إنسانية مثلىٰ، يتمتع بها المؤمن والمخالف، وتكوّن هذه الحضارة الإنسانية المضمون، والعالمية الشمول، خصائص المجتمع الإسلامي، والإنساني، وهذا دالٌّ بدوره، على أن الإسلام إنما أنزل، ليعيش فعلاً في هذا المجتمع الإنساني، واقعاً وعملاً، أو ليعيشه (المجتمع) بل وليعيش له وحده، إنقاذاً للبشرية من محنتها، وبذلك يجعل الإسلام للحياة الإنسانية معنًى غائيًّا عظيماً، وعلى أساس نفي (عبثية) الوجود، باعتبار أنه ذو غائية تفسر معقوليته، أوجب الإسلام أن تتجه فاعلية الإنسان على المسرح التاريخي إلى تحقيق تلك (الغائية) واقعاً وعملاً في ضوء تلك «المعقولية».. وجعلها محور الابتلاء **﴿وهو الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملًا﴾** وهذا أعظم مظهر للصلة الوثقى التي تربط بين الإسلام والحياة السياسية بأعمق معانيها وأشرف غاياتها!!.

وعلى هذا، يمكن القول، بأنَّ (سنة التدافع الحضاري) في الإسلام، فريدةٌ فيه، لم تشاركه فيها أيُّ شريعة سماوية، سابقة، فكانت - كما رأيت - سنةً قويمةً ثابتة، وضرورةً حيويّةً اقتضتها طبيعةُ الوجود البشري نفسه، أو الطبيعة الإنسانية نفسها، في أصْل تكوينها، بما فطرت عليه من (مكنة الاختيار) و (حرية الإرادة) التي اقتضتها بدورها (سنة الابتلاء) التي تفسر غائية هذا الوجود.. كما أسلفنا.

وبذلك يرسم الإسلام (النموذج الأمثل) للمجتمع الإنساني، ليستوحي المجتمع الإسلامي المعاصر خصائصه ومقوماته منه، ولا سيّما إبّان ممارسته للسياسة والحكم.

مرونة سياسة التشريع في الإسلام، في معالجتها للظروف الطارئة المتغيّرة، ومدى استجابتها لكافة الاحتياجات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، اجتهاداً بالرأي من أهله، بما يحقق مصالح الأفراد والأمة والدولة في إطار الشريعة، دون أن تمس تلك السياسة أصلاً عاماً، أو نصّاً مقطوعاً به، وهذا الاجتهاد بالرأي على سنَن

(سياسة التشريع) ومقتضى أصولها المعروفة عند علماء الأصول، هي ـ كما يطلق عليها الإمام ابن قيم الجوزية ـ (عدل الله ورسوله) بين عباده، وإن سمّاها بعض الفقهاء (سياسة). وبيان ذلك:

حدّد الإمام ابن عقيل، من أعلام فقهاء الحنابلة، المفهوم العامَّ لسياسة التشريع ـ وهو قسيم للفقه العام الثابت ـ حيث يقول: (السياسة ما كان فعلاً، يكون معه الناس، أقربَ إلى الصّلاح، وأبعدَ عن الفساد، وإنْ لم يضعْهُ الرسولُ، ولا نزل به وحي[29].

لا مرية، أنّ مجال الاجتهاد بالرأي من أهله، على وَفْق ما تقضي به أصول سياسة التشريع هذه ـ فيما لا نص فيه ـ قد بلغ من السّعة والمرونة مبلغاً، هو كفاءُ ما يبلغه تجدُّد الوقائع، والأوضاع المتغيرة، والظروف السياسية المتطورة في الدولة، على مدى العصور، شريطة أن تتحرك أحكام هذه السياسة، حركةً دائبةً، في إطار التشريع العام، أصولاً، ومقاصد، وهذه (خصوبة) لم تعهد في أيّ تشريع سماويّ، أو وضعيّ، فيما نعلم، ما دامت تلك (السياسة) متفقة مع (روح التشريع العام)، وهو ما أكده الإمام العز بن عبد السلام أيضاً بقوله: (أما مصالح الدّارين، وأسبابها، فلا تعرف إلّا بالشرع، فإن خفي شيءُ طُلب من أدلة الشرع، وهي: الكتاب والسنة، والإجماع والقياس المعتبر، والاستدلال الصحيح»[30].

ويقصد الإمام العزّ بقوله: (الاستدلال الصحيح) أي الاستدلال بالمصالح على الأحكام، فيشرع لهذه (المصالح) ـ سياسيةً كانت أم غير سياسية ـ يشرع لها أحكاماً اجتهاديّة تناسبها، حتى إذا نُفّذت تلك الأحكام الاجتهادية، ترتبت عليها تلك المصالح والحاجات التي تفتقر إليها الأمة والدولة، هذا مفهوم (المناسبة) ـ على ما حدده الأصوليون ـ بين المصلحة والحكم.

---

(29) نقل ابن قيم الجوزية هذا التعريف في كتابيه: أعلام الموقعين ـ والطرق الحكمية في السياسة الشرعية ـ ص 3 وما يليها مطبعة المؤيد.

(30) قواعد الأحكام ج 1 ص 8 مطبعة دار الكتب.

هذا ويطلق عليها الإمام العزّ[31]، في موضع آخر كلمة: (نفس الشرع) أي روحه، ومعنى معناه، وإن لم يرد في (المصلحة) السياسية المعروضة، نصّ خاصّ بها بعينها، اعتماداً على (روح التشريع العام) كما قدمنا، تجد ذلك صريحاً في قوله: (ومن تتبع مقاصد الشرع، في جلب المصالح، ودرء المفاسد، حصل له، من مجموع ذلك، اعتقادٌ[32] أو عرفان[33]، بأنّ هذه (المصلحة) لا يجوز إهمالها، وأن هذه (المفسدة) لا يجوز قربانها، وإنْ لم يكن فيها إجماع، ولا نصّ، ولا قياس خاصّ، فإنّ فهم نفس الشرع، يوجب ذلك)[34].

وجليٌّ مما تقدم، أن (روح التشريع العام) يكفي مستنداً، لسياسة التشريع هذه، لتنظيم المجتمع وتطويره، بما يتفق ومقتضيات المصالح، من الأحكام والنظم، مهما تغيّرت الظروف، ما دامت تلك النظم، والأحكام والإجراءات السياسية ـ اجتهاداً بالرأي من أهله، فيما لا نص فيه ـ تتحرّك في إطار الشريعة، وعلى وَفْق روحها العام، وهذا أقصى ما يمكن أن يتصوّر من السعة في تشريع الأحكام الجديدة التي تقتضيها مصالح الأمة في سائر الميادين.. وهذا هو عين (المنهج الاجتهادي) الذي سار عليه الصحابة المجتهدون بالرأي في تدبيرهم لشؤون الدولة حيث لا نصّ، وقيامهم على مصالحها العامة، لأنهم كانوا أئمة الاجتهاد بالرأي، فضلاً عن كونهم رجالَ دولة. هذه (الموافقة) لروح الشرع التي سماها بعض الفقهاء القدامى (سياسة التشريع) هي ما أطلق عليها الإمام ابن قيم الجوزيّة (عدل الله ورسوله) بين عباده، فانظر إلى أيّ مدى، يتعلّق الاجتهاد بالرأي المبنيّ على (فقه المصالح) بمفهوم العدل المطلق في الإسلام.. ولنستمع إلى الإمام ابن قيم الجوزية في توضيحه لهذه (الصلة العضوية الوثقى) حيث يقول ما

(31) يطلق عليه سلطان العلماء.

(32) الاعتقاد: أي اليقين.

(33) العرفان: أي الظن الغالب.

(34) المرجع السابق ج 2 ـ ص 160.

نصه: (فإن أردتَ بقولك ـ يخاطب أحد الفقهاء ـ إلا ما وافق الشرع، أي لم يخالف ما نطق به الشرع، فصحيح، وإن أردتَ لا سياسة إلا ما نطق به الشرع، فغلط وتغليط للصحابة، فقد جرىٰ من الخلفاء الراشدين. . رأياً (اجتهاديّاً) اعتمدوا فيه على مصلحة الأمة»[35].

ويضيف الإمام ابن القيم إلى ذلك قوله: (فلا يقال إنّ السياسة العادلة، مخالفةٌ لما نطق به الشرع، بل هي موافقة لما جاء به، بل هي جزء من أجزائه، ونحن نسمّيها (سياسة) مجاراةً لكم، وتبعاً لمصطلحكم، وإنما هي (عدل الله ورسوله)[36]. والعدل هو المطلب الحق في كل تشريع. . وهذا بيِّنٌ، أنّ (عدل الله ورسوله) تجسِّده سياسة التشريع أو سياسة (المصالح الحقيقية) لـلأمة، تلك (المصالح العامة) التي يَبْني المجتهد عليها أحكاماً مستنبطة بالرأي من أهله، لتحقيقها في كل عصر، وقد يفتقر هذا الاجتهاد بالرأي إلى (عنصر الخبرة) السياسية، أو الاقتصادية، أو العسكرية، أو الاجتماعية، فلا بدّ من تحصيلها أيضاً بالاستفسار عنها بسؤال ذوي الاختصاص، لأنّ (الحكم الشرعي) لا يعمل في فراغ، وإنما يستند إلى (المصالح) التي هي مدارك أحكام الشرع الاجتهادية، فيما لا نصّ فيه، فضلاً عن تقدير (أهل الخبرة العلمية) لها، أيضاً، فيما هو خارج عن اختصاص الفقهاء المجتهدين، ولذا كان (العلم) والتقدُّم (التقني) ظهيراً للاجتهاد التشريعي في كلّ عصر، عملاً بقوله سبحانه: **﴿فاسألوا أهل الذكر، إن كنتم لا تعلمون﴾**. على سبيل الإطلاق والعموم. فالعدل إذن، مجسَّدٌ في (المصلحة) الحقيقية المشروعة ـ كما ترى ـ لأنها كما أطلق عليها الإمام ابن القيم ـ (عدل الله ورسوله) ويوضّح أيضاً هذا المعنى قولُه في موضع آخر: (فحيثما وجدت المصلحة، فثمّ شرع الله ودينه)[37] ولا ريب أن (شرع الله، ودينه) هو العدل

(35) الطرق الحكمية ـ ص 13.
(36) المرجع السابق. ـ غالب الظن أنه يخاطب أحد فقهاء الشافعية ـ.
(37) المرجع السابق.

بعينه.. بلا مراء. فثبت ما قلنا من أن (المصلحة) تجسِّد مفهوم العدل في الإسلام.

فانظر - إن شئت - إلى أي مدى يعتبر التشريع السياسي الإسلاميّ (المصلحةَ العامّة)؟ حيث يرى فيها (العدل) مجسَّداً، فليس العَدْل في الإسلام إذن مجرد معنى ذهني فلسفي، بل إنّ الاجتهاد بالرأي في سياسة الأمة، وثيقُ الصلة بالعدل، إذ بالاجتهاد، يعرف وجه العدل، وبه يتحقق، تنفيذاً في مواقع الوجود.. وهو ما يسمى (بتحقيق المناط) عند علماء الأصول.

المصلحة العامّة بما هي تجسيدٌ واقعيٌّ لمفهوم العدل في المجتمع - اعتبرها الإسلام أساس مشروعية الولاية على الأمة، ومناطها، وجوداً وعدماً، لأنه لم تشرع البيعة له إلا من أجل رعايتها وتنميتها.

من المنطق المتسق أن يعتبر الإسلام (المصلحة العامة) أصلَ مشروعية ولاية الرئيس الأعلى في الدولة، ونوابه، وسائر موظفيه، حتى يكون (التصرف السياسي العام في شؤون المجتمع منوطاً بمصلحته)، وإلّا سقطت المشروعية.

هذا الأصل العظيم الذي يقضي بأن يكون التصرف السياسي العام على المجتمع، منوطاً بالمصلحة العامة، نهضت به (قاعدة عامة مُحْكَمةٌ، مؤداها أنّ: (التصرّف على الرعية منوط بالمصلحة) أي بمصلحة الرعية نفسها، ولا نقصد بالصالح العام إلا هذا.

على أنّ هذا الأصل العام الذي يقضي بوجوب رعاية الصالح العام، واعتباره (مناطاً لمشروعية الولاية العامّة في الدولة) لدليل بيِّن على (أخلاقيَّة) التشريع السياسي في الإسلام!!.

ولو رحت تتتبّع القواعد العامّة، والأصول الكلية - اللفظية منها والمعنوية - والأحكام التفصيلية الثابتة بالكتاب والسنة، والإجماع والأقيسة، وسائر المصادر التبعية الأخرى، لوجدت أنها قائمة أساساً على (الفضائل الأخلاقية) التي تمثلُ

(حجرَ الزاوية) في التشريع الإسلامي بوجه عام، ومن هنا تدرك سرّ (الهيمنة) التي حظي بها الإسلام في الفتوحات، بما لم يحظَ به أيُّ تشريع، وأيُّ حضارة، فكان الفتح الإسلامي إذن، فَتْحاً حضارياً، لم يشهد التاريخ له مثيلاً من قبل، ولن يكون له نظير من بعد.

ولهذا ترى ـ فضلاً عن ذلك ـ أن القرآن الكريم، والسنة المطهرة، كثيراً ما تمتزج فيهما القواعد التشريعية، بالمبادىء الخلقية مزجاً تامًّا، ومن هنا ندرك، أنَّ في مضمونه وخصائصه أيضاً أصالةَ التشريع السياسي في الإسلام، وأنه ذو مضمون أخلاقي حضاري إنساني، لقيامه أساساً على (العدل المطلق) و (الحرية المسؤولة) والمساواة في الاعتبار الإنساني، والكرامة الآدمية، والتكافل الملزم، والفضائل الخلقية، نظراً وتطبيقاً، بدليل أننا لم نسمع، أنّ المسلمين الفاتحين، مارسوا يوماً ما، أيَّ اضطهاد ديني في تلك البلاد التي نشروا فيها رسالتهم، فكان ذلك دليلاً بيِّناً على (المضمون الحضاري) لرسالة الإسلام، مُعْتَقَداً، وتشريعاً، وممارسةً، وسلوكاً سياسياً فذّاً وأنّ (سياسته) قائمةٌ أساساً على قِيَم معياريَّة وتقويمية ـ كما قدمنا، ولا ريب أن هذه الخصيصة تعتبر فيصلاً حاسماً، بين (السياسة) في الإسلام ـ باعتبارها بُعداً هاماً للمجتمع الإسلامي ـ وبين الفلسفة السياسية الأجنبية: الحديثة والمعاصرة، من حيث الأصول العامة، والمنطلقات الفكرية الأساسية. . . أو ما يسمى «الايديولوجية».

فالسياسة الأجنبية على وجه العموم، فصلت السياسة عن الدين، واستبدلت (الفضائل السياسية) ـ كما تسمِّيها ـ بالفضائل الأخلاقية، التي اعترفت بها الإنسانية والشرائع السماوية في تاريخها الطويل. . لانطوائها على قيم خالدة.

وأغلب الظنّ، أنّ هذا (الفصل) مردّه إلى أنّ (القيم الإنسانية الخالدة، وأصول الفضائل) التي جاء بها الدين ليست في صالح أرباب السياسة الأجنبية، ولعلّ أولَ من نادى بهذا الفصل المفكّر السياسي (ميكيافيلي) في كتابه (الأمير)

الذي يعتبر (انجيل السياسة) في نظر الغرب، تقديساً لمقولاته الفكرية الضالَّة ـ كما قدمنا ـ وإنْ كان الغربيون اليوم، يزعمون أنهم (بَراءٌ) من هذه السياسة ـ ولكنهم ـ في واقع الأمر ـ (تبنَّوا الفضائل السياسية الميكافيلية) كما يسمونها، بدلاً من (الفضائل والقيم الأخلاقية) وقوام هذه الفضائل السياسية ـ على ما جاء تفسيرها في كتاب الأمير ـ بأنها: الكذب السياسي، والمراوغة، والمكر، ونقض العهود، وتحكيم القوة في العلاقات الدولية، وتضليل الشعوب، حفاظاً على ديمومة كرسي الحكم، وأنّ من مبادئها: وجوب أن يكون رئيس الدولة بالنسبة إلى شعبه، ثعلباً، ماكراً، وأنّ من الغباء أن يخلص الرئيس لأمته!!!. ومبدأ (السياسة أولاً) وأنّ (الحقُّ للأقوى) وأن (الغاية تبرر الوسيلة) إلى آخر ما جاء في هذا الكتاب، من فكر ضالٍّ ليس جديراً ـ في نظرنا ـ أن يسمّىٰ (فكراً سياسياً) وقد تأثر به كبار فلاسفة السياسة من الإنكليز، من مثل (هوبز) في كتابه (العملاق) أي رئيس الدولة، وهذا العنوان إشعار بأن المواطنين أقزام!!.

هذا، وقد تسرَّبت هذه الأفكار ـ للأسف ـ إلى زعماء السياسة في أوروبا، في هذا القرن العشرين، كما ذكرنا ـ من أمثال (موسوليني) الذي درس كتابَ الأمير، وعلَّق عليه، وهو مترجم إلى العربية ومطبوع، وكذلك (هتلر) في كتابه (كفاحي) فكان من آثار هذه الفلسفة السياسية الضالّة، إشعال نار الحرب العالمية الثانية التي ذهب ضحيتها أربعون مليوناً من البشر. ظلماً وعدواناً ـ كما ذكرنا ـ فأيُّ فساد وظلم، أعمُّ من ذلك! وإلى هذا الإشارةُ بقوله سبحانه: **﴿أفحكم الجاهليَّة يبغون، ومن أحسن من الله حكماً، لقوم يوقنون﴾**.

فظهر من هذا، أنّ أكبر عائق للتقدم الإنساني، كامنٌ في الفلسفات السياسية ـ القديمة منها والحديثة ـ بما نشأت عنها (السياسات الاستعمارية) التي تتهدَّىٰ سَمْتَها، وتسيرُ على وَفْقها، ولا ريب أنّ هذه «الفلسفة السياسية» قد غذَّت الفكر السياسي الاستعماري الحديث والمعاصر، وخلقت الدوافع غير الإنسانية، والنوازع العنصرية فيه، من حبّ الهيمنة الدولية، واستضعاف الشعوب، واَحْتلال

بلادها، استعماراً، أو آستيطاناً، للاستيلاء على مصادر ثـرواتها، واستـلاب خيراتها، ومحو حضارتها، لتكون أمة هي أربى من أمة. . أو عنصر أعلى من عنصر، استكباراً واستعلاءً في الأرض، وما أمر إسرائيل، وافترائها أنها شعب الله المختار عنا ببعيد!.

إن الرسالة الإلّهية التي جاء بها الإسلام ـ كما بينا ـ ذاتُ مضمون إنساني، وحضاري عام، لأنها جاءت لترسي، مبدأ (حرية الإنسان) وأصول العلاقات الإنسانية الداخلية، والعلاقات الدولية بوجه عام، على أساس التكافؤ (تحريراً للإنسان) من ربقة الذلّ، والاستعباد، والاستبداد، أو الاستغلال، وسائر صنوف الاستعمار قديمه وحديثه، وكان الإسلام وفيًّا حقًّا بعهده في التحرير، إذْ لم يُعْهد في تاريخ الفتوحات الإسلامية ـ كما ذكرنا ـ أن مارسَ المسلمون الاضطهاد الديني في البلاد التي شملها الفتح الإسلامي من أجل إدخال أهلها في الإسلام قسراً، ولا دمَّروا معالم الحضارة في البلدان التي فتحوها كما فعل غيرهم.

هذا وقد رسم الإسلام بتشريعـه، وسياستـه، النموذَج الأمثـل، لأصول الحكم، وأصول المجتمع السياسي الإنساني، الفاضل، القائم على (الوحدة السياسية) وإن لم ينظّم شكلها، فكان واجباً حتمياً على المسلمين اليوم، المحافظة على هذا التراث الروحي، الحضاري والتشريعي الخالد، واعتباره نبراساً يضيء للمجتمعات الإسلامية المعاصرة الطريق، ولأنه يَضَعُ بأيدي ساستها، وقادتها، وزعماء الفكر فيها، قِيَماً، ومنطلقات فكريةً، وأصولاً للحضارة الإنسانية بعامة، والسياسيَّةِ الرشيدة، بخاصة، ليس من صالحهم التفريطُ فيها، أو إهمالها.

هذا، وإنما حرص الإسلام على تحقيق (الوحدة السياسية) بين المسلمين، وفي شتى أقطارهم، لأن (التاريخ السياسي العام) يدل على أنّ تشتت الشمل، والتمزّق، وتفرق السُّبل، والتشرذم إلى طوائف متناحرة، متقاتلة، كان هو السبب المباشر في نشوء ظاهرة تنافس الدول المجاورة، وغير المجاورة، على احتلال ديار

المسلمين، وهذا التنافس الدولي على احتلال الشعوب الممزقة المتناحرة فيما بينها، طوائفَ وطرائقَ قدداً، هو الذي ولَّد بالتالي (التوتر الدولي) في سبيل الظفر بالهيمنة والاستعلاء على تلك الشعوب الممزقة، واستلاب ثرواتها الموفورة، وما أمر الحرب العالمية الثانية ومعاهدة (سايكس بيكو) ببعيد، ذلك واقع تاريخي لا سبيل إلى تجاهله، أو إنكاره بل هو واقع ماثلٌ في هذا العصر الراهن، وقد نبّهت السنة المطهّرة إلى علة هذا الواقع، أو تفسير ظاهرة التنافس هذه، بقوله ﷺ: «تتداعى عليكم الأمم، كما تتداعى الأكلة إلى قصعتها».

ولذا، عالج القرآن الكريم هذه السنة الاجتماعية الثابتة، من حيث نتائجها السياسية، بوجوب ما يعالجها علاجاً واقعياً وناجعاً من إقامة (الوحدة السياسية) مطلباً أساسيّاً مفروضاً في الإسلام، في سبيل دفع هذا التنافس الدولي على ديار المسلمين، لاحتلالها واستيطانها، بل واستئصال شأفة أهلها منها، عنوةً وبقوة السلاح، إذ (الوحدة السياسية والعسكرية، وسائر أبعاد هذه الوحدة) هي مصدر القوة والمنعة التي يتحصّن بها المسلمون من عوادي أعدائهم، وتوفيراً للإرادة العامة المخلصة، لتنفيذ سُنَّة التغيير، وسنة التدافع الثابتتين في القرآن الكريم، مهما كلَّف الجهاد القتالي من تضحيات جسام، بكرائم الأنفس والأموال، مواجهةً حقيقية جدّية، معدّة ومدروسة، ومزودة بالخبرات العلمية من أهلها، مهما طال أمد الجهاد!!.

إن وجود (إسرائيل) اليوم في قلب العالم العربي، واستيلاءها على أرض فلسطين وبعض أراضي البلاد العربية المجاورة، وتحكّمها في (المسجد الأقصى) في بيت المقدس، هو ـ في حدِّ ذاته ـ تحدٍّ خطير لكافة البلاد العربية والإسلامية، ألا ترى أن (إسرائيل) تهدد هذه البلاد بين الآونة والأخرى، تهديداً صريحاً وعلانية، أنها قادرة على أن تضرب أيَّ موقع من مواقع هذه البلاد حتى في أعماق المغرب العربي؟ (هذا التحدي) الصريح المعلن والبالغ أشدّ الخطر والأثر، يستلزم منا، حتماً، إعدادَ (القوة المرهبة) بجميع أبعادها، ماديًّا ومعنوياً، وعلى

أرفع مستوى بلغة العصر، للمواجهة الحقيقية، مهما كان وراء (إسرائيل) من القوى العالمية المساندة لها بالسلاح والمال، والسياسة، وليس ذلك عصيًّا على التحقيق، فقد هُزمت في هذا القرن العشرين دول كبرى من قبل شعوب صممت على تحرير بلادها، وعقدت العزم على تقرير مصيرها بيدها، تُجاه أعظم الدول عُتُوًّا في الأرض، ولم تكن تلك الشعوب المجاهدة الصابرة، والمصابرة، لتبلغ مبلغ تلك الدول العاتية، قوةً ومنعة، حتى انتزعت حريتها منها انتزاعاً، ودحرت المعتدين، وظهرت عليهم، وأكبر مثل حيّ لذلك، هو (الجزائر) المجاهدة، لأن (إسلامها) أبىٰ عليها أن تُعطي الدنيَّة وتخضع لهذا الاستعمار الغاشم الكافر.. وقد كانت ذاقت من ويلاته عشرات السنين، ومن قبل ذلك الجماهيرية العظمى!.

إن المجتمع الإسلامي المعاصر، ينبغي أن يعي (حقيقة الخطر الصهيوني) بأبعاده كافةً: من القوة العسكرية والسياسية، والاقتصادية وخطرها على الأبعاد العقائدية، والأخلاقية والحضارية للمسلمين، والعالم الإسلامي مطالبٌ اليوم أكثر من أي وقت مضى، بأن يتخذ من السُّنَن التي أرساها القرآن الكريم، معالم تحدد له المسار، وقد بيناها آنفاً، يستمد منها تدبيره السياسيّ الواقعي، متبصّراً بالمآلات.

هذا وإذ كانت (التحديات) الراهنة للمجتمع الإسلامي المعاصر، تتجه إليه من كل جانب، بل وتهدده من كل صوب، تهديداً حقيقياً ـ وفي مقدمتها (التحدي الصهيوني) فقد أضحى لزاماً عليه، أن يتخذ (المواقف الحاسمة) التي تمليها عليه عقائده، وقيمه، ومثله، وسياسة تشريعه، على الوجه الذي فصّلنا دون تميُّع أو تردد، أو إرجاء، استيحاءً من تعاليم الكتاب العزيز، والسنة المطهرة، غيرَ مهمل النظر إلى (البعد المستقبلي) للأجيال القادمة في القرن المقبل: الحادي والعشرين، ولا سيَّما أن (إسرائيل) ـ هذه الدولة العدوانية العنصرية ـ لا يقتصر خطرها على أصل وجودها في قلبِ العالم العربي والإسلامي، واحتلالها لفلسطين وبعض أجزاء من أراضي البلاد العربية المجاورة، وانتزاع بيت المقدس،

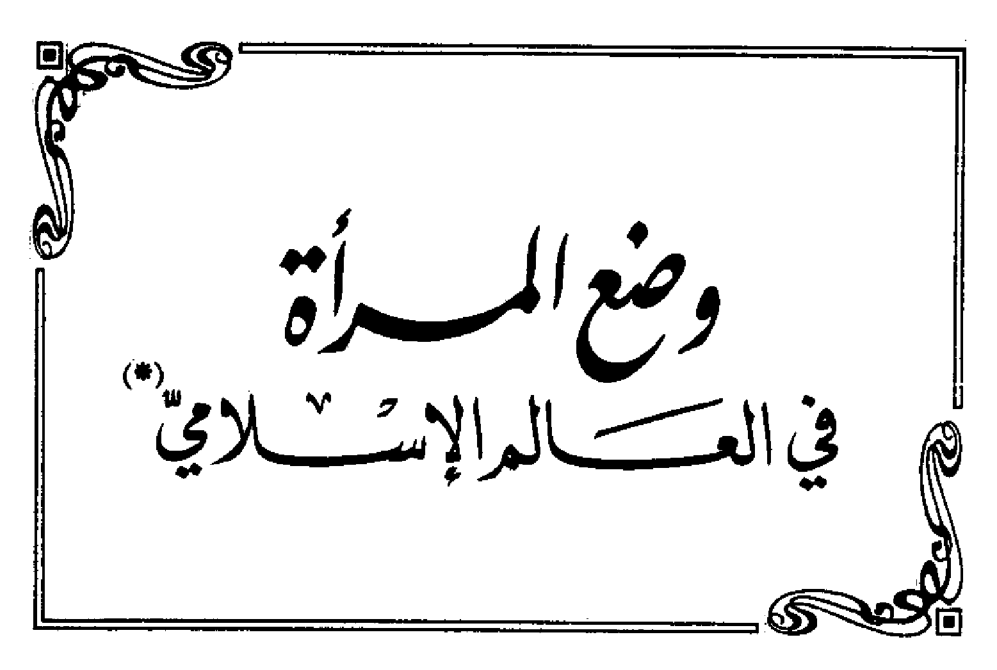
والمسجد الأقصى، فحسب، لأن (دولتها التوراتية) التي تمتد من الفرات إلى النيل، أمر مقطوع عندهم لوجوب تحقيقه ولو على المدى الطويل، بل هو عقيدة راسخة في أذهان وقلوب قادتها، وزعمائها السياسيين، وما برحت تخطط لهذه (الغاية) المخطّطات الاستراتيجية، ليلَ نهار، وتعدّ القوى اللازمة لتحقيق هذه الغاية على أرفع مستوى!.

إن الأجيال القادمة، ينبغي أن تُهَيَّأ وتصاغَ عقليًّا ونفسيًّا وعقائدياً ـ رجالاً ونساء ـ دون إبطاء، أو تراخٍ، لتغدو ذات خصائص عقائدية، وتشكيل عقلي وتكوين نفسي ووجداني، على عين المفاهيم، والقيم المشتقة من تعاليم الإسلام الحنيف، منطلقات فكرية أساسية، لفاعليّة هذه الأجيال الجديدة، على مسرح حياتهم، أداءً لدورهم التاريخي في تحرير أنفسهم، وتقرير مصيرهم بأيديهم، لأن هذا هو قدرهم، ولا سيّما إبّان مواجهتهم الحقيقية للعدو الصهيوني في الوقت المناسب، بما يهدد وجودَهم بالاستئصال.. وتعفيةِ آثارهم من الوجود إن استطاعوا.

هذا، وقد أشرنا آنفاً، إلى وجوب أن تكون (قضية فلسطين) هي (محور السياسة) في البلاد العربية كافة، والإسلامية بعامة، لأنها قضيتهم جميعاً، ذلك لأن (الصراع عقائدي) في جوهره، لا سياسيٌّ فحسب، وأن تُولي هذه الدول العنايةَ الكبرى، للتوجيه المعنوي: السياسي والاجتماعي، والثقافي، والدولي، بكافة الوسائل الممكنة، ولا سيّما (وسائل الإعلام) متجهةً إلى غاية واحدة، هي إقامة (الوحدة السياسية) واقعاً وعملاً، كما أشرنا، لأنها المجال الحيوي الوحيد، لتحقيق الذات والهويّة الإسلامية والعربيّة، في ضوء رسالة الإسلام الخالدة في مضمونها الإنساني والحضاري، وذلك لقوله تعالى: ﴿**قد جاءكم من الله، نور وكتاب مبين، يهدي به الله من آتبع رضوانه سُبُلَ السلام، ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه، ويهديهم إلى صراط مستقيم**﴾.

وقوله سبحانه: ﴿**واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرّقوا**﴾.

ونكتفي بهذا القدر، والله وليّ التوفيق..



وضع المرأة في العالم الإسلامي (*)

الأستاذة سالمة شعبان الجبار
جامعة الفاتح - الجماهيرية العظمى

هذا العنوان الذي اتخذ أساساً لعدد من الدراسات والأبحاث يثير العديد من الأسئلة والتي تبدو بديهية في هذا السياق وهي تنطلق من رؤية محددة لما يسمى «قضية المرأة» أو ما يعرف بمشكلة المرأة. إذ كيف نستطيع أن نتصور هذه المسألة منعزلة عن غيرها من مسائل الوجود الإنساني الأخرى، ما مصدرها؟ ما هي أبعادها كموضوع خاص ومتميز وما علاقتها بباقي إشكاليات المجتمع الإسلامي الأخرى السياسية والاقتصادية والتاريخية والقانونية. . وما علاقة هذه القضية بمفهوم التحرر أو الحرية في تحديد الخصوصية الحضارية للمجتمع الإسلامي وما يفرضه السياق التاريخي للأمة الإسلامية في مجتمعاتنا المعاصرة من إشكاليات مختلفة أهمها إشكالية المرأة المسلمة والسؤال هو: هل تطرح المرأة المسلمة مشكلة هي وهم شأن كل الأوهام الأسطورية والغيبية، أو تُعاني من واقع وجود مضطهد ومنفي من

(*) قدم هذا البحث في ندوة «وضع المرأة في العالم الإسلامي» بالقاهرة 19 ـ 21 من شهر أغسطس 1991 التي نظمتها المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة والعلوم بالتعاون مع جمعية الدعوة الإسلامية.

الفعالية والمشاركة؟ هل هي رهينة تاريخ من اللامبالاة والقهر؟ وقبل البداية في هذه الدراسة لا بد من ذكر حقيقتين:

الأولى: أنه ليس للمرأة وليس للرجل تاريخان منفصلان فهما صانعا تاريخ مشترك، وتاريخ المرأة لا ينفصل عن تاريخها الاجتماعي التاريخ المشترك بينها وبين شريكها الدائم.

أما الحقيقة الثانية: فإن قضية المرأة في المجتمع الإسلامي المعاصر أصبحت تشكل خطورة تاريخية إذ ارتبطت بما شاع حول «قضية التحرر النسائي» أو ما يسمى «حركات التحرر النسائية» وفهمت على أنها تحرر من أوضاع تقليدية حالت دون مسايرتها واتباعها لأنماط حديثة زرعتها في المجتمع الإسلامي ـ وفي بلدان العالم الثالث ـ الحضارة الصناعية الرأسمالية التي استعمرته ردحاً من الزمن وبهرته بما تملك من مصادر القوة والتحكم والتنظيم.

هذا الأمر يرتبط بنمط من الحياة الزاحفة من تلك المجتمعات الأوروبية الغالبة تقليداً لها. ومن هنا ظهر هناك اختيار حقيقي للمرأة في اصطناع الأنماط الجديدة بعد كسر الأنماط القديمة، وفي التناقضات والتوترات الفكرية والواقعية بين هذا التحرر من التقليدي من ناحية واتباع نماذج جاهزة لمجتمعات مسيطرة من ناحية أخرى وبذلك تشعبت عنها تيارات مطالبة بحقوق نخبة من النساء المنخرطات في إطار التقدم الأوروبي. وتاهت قضايا المرأة الحقيقية التي تنتمي إلى الإسلام عقيدة وسلوكاً مما أدى إلى أن عملية إدماج المرأة المسلمة في قضايا المجتمع ظلت محدودة ولم تستكمل حلقاتها وفاعليتها بل دخلت في عناصر مزيفة في الوعي والمطالب في نطاق بعض الطبقات الاجتماعية من نساء ينتمين إلى واقع لا تنتمي إليه الغالبية العظمى والكادحة من النساء. ودون أن تستوعب بوعي متكامل الجهات والتحديات المختلفة للنهضة الحضارية الإسلامية بأبعادها المعاصرة وخصوصياتها الثقافية والتي يحمل الواقع الإسلامي الراهن في طياته مزيجاً مؤلماً من أشكال القهر في الهوية الدينية أو الانتماء الحضاري وفي سلامة الأرض وحرمة المقدسات وفي الاستقلال من التبعية واستقلال الوطن وحرية المواطن في القول والفكر والعمل ويشترك في تحمل هذا القهر الرجال والنساء.

وفي ضوء كل ذلك تصبح قضية المرأة جزءاً لا يتجزأ من قضية المجتمع كله ومعركتها موقعاً ملتحماً مع مختلف المواقع في معركة تحرير الأرض والإنسان وتسخير الموارد تسخيراً يحقق الرفاهية لجميع المواطنين من خلال مشاركتهم الفعالة في صناعة حاضرهم واستشراف مستقبلهم أجيالاً بعد أجيال. وفي هذا السياق نعود إلى القول بأن ما يسمى قضية المرأة إنما يجب أن تتحرك مع غيرها من قضايا النهضة والتقدم لخلايا المجتمع الإسلامي.

وفي هذه الورقة سوف نراقب من خلال التاريخ الإنساني رحلة المرأة لتقدير مكانتها والاعتراف بحقوقها عبر مراحله المختلفة لنقف أمام واقع المرأة المسلمة ودور الشريعة الإسلامية في توفير ضمانات إنسانية لحياة المرأة ونكتشف هذا التمييز في تاريخنا الحضاري لحركة المرأة وانطلاقها نحو آفاق رحبة في المجتمع لخوض مجالات عديدة، كذلك نقف أمام التيار الآخر وهو هذا الاتجاه التغريبي الذي تستلب فيه المرأة بدعوى التحرر لتتخذ من المرأة الأوروبية المثال والنموذج، هذه القراءة التاريخية ستكشف لنا عن طبيعة الحلول التي تطرحها الجماعات السلفية حول المرأة باعتبارها حركة الصحوة الإسلامية وهي تدور أيضاً في فلك الاستلاب والارتماء اللاواعي الخالي من العقل والمنطق في هذا الكم الهائل من التراث في مجال الفكر الديني الذي كان خاضعاً في كل مراحله التاريخية لقضايا السياسة وأمزجة الحكام وأهواء السلاطين والأمراء وتأويلات مفسريهم.

المرأة في التاريخ القديم بين الدين والأسطورة:

إذا رجعنا إلى أقدم ما نعرف من عصور التاريخ رأينا للمرأة مكانة وشأناً حيث شاركت الرجل حياته منذ بداية المجتمع الإنساني، ثم ما لبثت أن ظهرت عوامل جديدة في حياة الإنسان أدت إلى افتراق المرأة عن الرجل في العمل والنظرة والحياة بحيث لم يعد يصح القول بأن تاريخهما تاريخ واحد[1].

وقد ارتكزت مكانة المرأة على ما عرف «بالمجتمع الأمومي» كأساس

(1) بحث قدمته راي ستراتش Ry Stratchi في كتاب تاريخ العالم لمؤلفه «جون هامرتون» م: ص 381 ترجمة محمد الدسوقي مكتبة النهضة المصرية القاهرة 1970م.

للحضارات القديمة، حيث قدم العديد من رواد الانتربولوجيا والعلوم الاجتماعية في دراساتهم الأدلة الكافية على وجود شكل أقدم من أشكال العائلة سبق الشكل الأبوي الحديث، هذا الشكل إنما كان يقوم على قيم الأنوثة ومكانة الأم.

فالمجتمع الإنساني لم يؤسس بقيادة الرجل المحارب الصياد بل تبلور تلقائياً حول الأم التي شدت عواطفها ورعايتها الأبناء حولها في أول وحدة إنسانية في العائلة كما عزز دورها الاقتصادي مكانتها فكانت المنتج الأول في الجماعة خاصة بعد اكتشاف الزراعة ونقل الإنسان من مجتمع الصيد والالتقاط إلى مجتمع الإنتاج.

لقد قدم باخوفن «Bkhoven»[2] وهو من علماء القرن التاسع عشر 1815 ـ 1887 صورة عن المرأة في المجتمعات القديمة في كتابه «حق الأم» الذي يشير فيه إلى المكانة التي كانت تحتلها المرأة وما كانت تتمتع به من قوة سياسية وقانونية وسلطة اجتماعية، وقد اعتمد «باخوفن» في كتابه هذا على دراسة وثيقة لأساطير الشعوب القديمة وآدابها ولغاتها والظاهر هنا أن المجتمعات القديمة كانت أقل نفوراً وأكثر استعداداً من بعض المجتمعات الحديثة لقبول فكرة دور المرأة في الحياة العامة. يتمثل ذلك في الأساطير الدينية التي تعتبر ذاكرة الشعوب والتاريخ لتطور الإنسانية، فمنذ أن صنع الإنسان أدواته الحجرية الأولى وصنع تماثيل آلهته ومنذ أن بنى مساكنه كانت المرأة إلى جانبه في حقل القمح الأول، وقفت إلى جانبه يداً بيد وفي المدن الأولى المستقرة استرخت إلى جانبه في المعابد بعد أن لهثت معه وراء اللقمة النادرة[3].

لقد بدأت كل الديانات القديمة بالإلٰهة «الأنثى» فكل سر من أسرار الطبيعة وحكمها وصورها وعلاقتها بالقوى الخفية كل ذلك تعرضت له الإلٰهة الأنثى وأشارت إليه عن طريق كاهناتها اللواتي كن منذ البداية صلة الوصل بين البشر والإلٰه وبذلك لعبت المرأة الدور الأول في تاريخ الحضارات القديمة.

---

(2) J.Bachofeni: Religion and Mother Right, p. 158 New York.

(3) توفيق سليمان تاريخ الشرق الأدنى القديم ص 265.

لقد كانت الإلهة الأنثى تمد الإله الذكر بالحكمة الأصيلة هذه الحكمة كانت سر النجاح «زيوس Zose» إله الحكمة عند اليونان لم يكن يملك حكمة أصلية بل إن حكمته مكتسبة من الإلهة «ميتس Meetess» وهي أولى زوجات زيوس وهي التي وصفها «هزيود» صاحب أصول الآلهة بأن لها من الحكمة أكثر مما لكل الآلهة مجتمعين[4] أما إلهة اليونان «ديوتيما» فكانت تمثل حكمة الفلاسفة فقد عزي إليها تعليمهم فلسفة الحب والجمال وكيف ينتقل الإنسان من معاينة الجمال المادي الطبيعي إلى الجمال السرمدي «ديوتيما» كانت تمثل الإلهة الأنثى وحكمة الأم الكبرى التي بقيت تمد قلوب الرجال بالحكمة والفلسفة كما كان للمرأة دور بارز في مجال السيطرة الدينية على عالم يموج بالأسرار والخفايا إلى جانب دورها الطبيعي باعتبارها الإلهة الأم فهي التي تهب القمح وتمنح الخصب والفيض للطبيعة وقد صورت التماثيل الإلهة الأنثى كأبهى سيدة للطبيعة في تاريخ مصر القديمة تحت اسم «إيزيس» ولها في الميثولوجيا الدينية أسماء عديدة فهي: سيدة القمح وأول من اكتشف الزراعة.

خالقة كل نبت أخضر «الإلهة الخضراء» سيدة الخبز وحقل القمح وهي في هذه الأعمال قد رفعت بيديها باقتين من سيقان القمح أو زينت رأسها بالسنابل ويظهر أوزيريس إلى جانبها أخاً وزوجاً وابناً وحبيباً وشريكاً في خصائص الخصب وإلهاً أسيراً لدورة القمح والإنبات وبعد أن اكتشفت إيزيس القمح أعطت باقته الأولى لأوزيريس الذي قام بتعليم البشر الزراعة، حيث بدأت مهمته في تعليم البشر وإرشادهم إلى كيفية صناعة أدوات الزراعة واستخدامها في استنبات القمح[5] ففي هذه الصورة المادية ينقلب المادي ـ القمح ـ إلى روحاني علوي، فتصير الإلهة الأنثى سيدة الخلق في عالم الطبيعة، هذا الأمر يعني أن انطلاق الأنثى من عالم المادة إلى عالم الروح (الآلهة) لا يعني تنكراً لكل رابط أرضي وقطيعة مع الطبيعة بل هو اتجاه روحاني عكس روحانية الإله الذكر التي كانت تنطلق دوماً من المادة لتبقى مخلصة له لقد كان كل تصعيد للأنثى يبدأ من الجسد لا من الذهن

---

(4) هوميروس: الترجمة الكاملة لنص الأوديسة ترجمة أمين سلامة ص 95 دار الأدباء ـ القاهرة 1969.

(5)ج ويلسون بدح: الديانة الفرعونية ص 73 ترجمة يوسف اليوسف دار المجد بيروت.

المجرد وكل ارتقاء نحو الأعلى يبدأ من النزول إلى أعماق النفس من هنا كانت الأنثى تقدم الإطار الديني الذي استوعب تجارب الإنسان القديم واضعة الجسد في إطاره كظاهرة طبيعية، هذه الظاهرة إنما تجسد قيمة العطاء الأنثوي من خلال التجربة الدينية التي كانت العامل المسيطر على كل أركان الحياة في المجتمع القديم، واتخذت من عطاء الطبيعة صورتها الجوهرية، ففي أرض الرافدين كانت الأجرام السماوية، الشمس والقمر في دورتهما الطبيعية تبجل في شخص الإلهة عشتار التي كانت ترمز للأرض والأم قد كانت عبادة هذه الآلهة بالغة الاهمية داخل حدود وادي الرافدين وخارجها وقد نشأت حولها سلسلة طويلة من الأساطير كرست لها من حيث إنها إلهة الحب والعطاء وبعث الأشياء بعد الموت والفناء تقص الأساطير كيف أن الإله الرجل يموت ثم يبعث من جديد بفعل «حب عشتار»، هذه الأساطير بالغة الدلالة من الناحيتين الدينية والأدبية، حيث تقص علينا نزول «عشتار» للإتيان بالرجل من وراء الموتى تذكر أسطورة «جلجامش» كيف رفعت الإلهة الأنثى «أنكيدو» إلى عالم المعرفة من مستوى الحيوان إلى مستوى الإنسان[6] بعد أن عاش مع رسولة «عشتار» وكيلة حكمتها «وجلس عند قدميها رافعاً بصره إليها وكله آذان لما تنطق به وغدا عارفاً واسع الفهم عميقه»[7].

«أنكيدو» الرجل في جلجامش هو «أدونيس» في أساطير البحر المتوسط وهو «أوزيريس» في مصر وهو «أتيس» في آسيا الصغرى زوج الإلهة «كيلى» الأم الكبرى الذي مات بفعل قوى الشر كما تصور الأسطورة ذلك، ثم يقوم من الموت بفعل الأنثى قوى الخير والحياة وهو «تموز» الإله المشهور العائد في الظلام ودروب الموت «حبيب عشتار»[8] وتعتبر ملحمة جلجامش من أقدم الروائع التي اهتمت بتحليل العلاقة بين الرجل والمرأة وتحليل دور الإلهة الأنثى، حيث كانت العلاقة بين «أنكيدو» الرجل والمرأة زوجته هي نموذج أسطوري لما تم بالفعل منذ جذور التاريخ والممارسة الجنسية التي تمت بينهما والتي كشفت بصيرة أنكيدو فجعلته حكيماً عارفاً وأبعدت عنه رفاق الأمس من الحيوان لم تكن العلاقة الجنسية التي

---

(6) وديع بشور: ملحمة جلجامش ص 181 مؤسسة فخر للطباعة 1977.

(7) المصدر السابق ص 190.

(8) انطوان مونتكات: تموز عقيدة الخلود في الشرق القديم ترجمة توفيق سليمان ص 295.

يمارسها الإنسان كل يوم بل كانت رمزاً للكدح الذي بذلته المرأة من أجل تعريض الرجل للعوالم التي اكتشفتها قبله وجذبه من دائرة الجوع والشبع المغلقة التي يشترك فيها مع الحيوان إلى دائرة الجمال المفتوحة على العالم الآخر العالم الإلهي[9] ولتأكيد دور الإلهة الأنثى في نشر الحكمة والفلسفة تشير المعاجم الفلسفية إلى أن كلمة «صوفيا» التي أطلقت على الفلسفة «فيلوصوفيا» إنما هي من إلهة الحكمة «صوفيا» وتشير الدراسات الفنية إلى هذا الجانب عندما تصور المرأة «صوفيا» جالسة وعلى رأسها تاج على هيئة ثلاثة رؤوس أنثوية وحولها الفنانون والأدباء والفلاسفة يستمدون منها الوحي وفي عمل آخر هي سيدة جليلة القدر كاملة اللبس تخرج ثدييها في وضع عطاء وترضع رجلين حليب الحكمة، وفي عمل ثالث نراها على هيئة امرأة متوجة تمسك بيدها اليسرى صولجاناً وباليمنى كتاباً مفتوحاً ومن قلبها ينفجر تيار من الماء يتلقفه تحتها بأفواههم موسيقيون وعلماء وفلاسفة، وهكذا يتحول حليب الأم الكبرى من ثدييها ليسقي الأرض ويعطي البشر غذاءهم الأرضي إلى جانب حليب الحكمة الذي يهبهم الغذاء الروحي[10].

وحول دور الأنثى في تحديد المعالم الأساسية لسياسة الدولة ودورها في تأكيد الحق والعدل والمساواة والحرية تشير الأساطير والدراسات التاريخية إلى الدور الذي لعبته الأنثى في عهد «أخناتون» الفرعون الداعي إلى التوحيد في القرن الرابع والعشرين قبل الميلاد إذ كانت تعاليمه منجذبة بالكامل نحو إله الشمس «أتون» وهو الراعي الشجاع الذي يرعى قطعانه، وفي هذا الأمر إشارة واضحة لدعوة أخناتون الدينية إذ كانت تمثل حركة الإصلاح الاجتماعي التي ظهرت في تلك المرحلة في التاريخ القديم إله أخناتون المسمى «أتون» هو نور الشمس لكن «ماعت» إلهة العدالة والمساواة هي التي كانت تعيش على العدالة والمساواة وقد أشارت النصوص الدينية في تلك المرحلة إلى أن كل الآلهة كانت تعيش على عدالة ماعت «إني أعيش على الصدق وأتزود من صدق وعدالة ماعت»[11] كان أخناتون يذيل اسمها الملكي الرسمي في كل آثار الدولة بهذا التوقيع «العائش على

(9) فراس السواح: مغامرة العقل الأولى ص 75 دار الكلمة بيروت 1981.

(10) طه باقر: مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة ص 160 دار الحوادث بيروت 1965.

(11) كتاب الموتى الفرعوني: ترجمة فيليب عطية ص 10 و 15 مكتبة مدبولي مصر.

عدالة ماعت» وهذا النعت الهام الذي ألحق به اسم أخناتون عاصمة ملكه الجديدة في «تل العمارنة» مقر الصدق ماعت[12] وفي الدولة السومرية القديمة كانت الألواح السومرية تصور الإلهة الأنثى «شمس» إلهة العدالة والمساواة في سومر ببلاد الرافدين وهي تمر بمركبة حول العالم لترى أعمال الناس من فوق وتعطي النور وتفتش عن القلوب الحزينة وتعطي الشرائع وتهب الحياة للضعفاء والمظلومين وترعب الأشرار كانت الإلهة الأنثى «شمش» تنادي بكل ما هو أخلاقي وتدعو إلى قيم الحق والعدل والحرية ويشير S.Kramer[13] الباحث المتخصص في دراسة الآثار السومرية أن أول وثيقة في التاريخ تذكر الحرية باسمها السومري أمارجي Amargee وجدت في سومر وهي تعني حرفياً العودة إلى الأم، هذا الأمر يعطي القيمة الجوهرية للأم الأنثى التي تعني الحرية والمساواة ويمثل الخروج عن الأم الأنثى الخروج عن هذه القيم والسقوط من براثن الفساد والتسلط.

إن هذه النماذج قد نظرت للمرأة نظرة مغايرة لما هو سائد الآن في مجتمعات العلم والتقـدم التقني تلك المجتمعات كانت تنظر إلى الأمور وفق مقياس طبيعي ضمن دائرة الكون وما به من جزئيات في الأرض والماء والكواكب والنبت الأخضر والفيض الطبيعي وما إلى ذلك، لقد كان هذا العالم الواسع متجسداً في الأنثى المفكرة المعطاءة، العالمة، والحكيمة، الكاهنة، والعرافة هذه الأنثى تستمد من الطبيعة حقيقتها، وكانت الطبيعة تتبع في دورتها في الخصب والفيض والنماء دورة الأنثى في الخلق والتكوين، لقد كانت الحضارات القديمة هي الوجه الأول للتاريخ حتى قبل ظهور الأديان الكبرى السماوية وهي مما لا شك فيه قد نظرت للمرأة نظرة أكثر موضوعية فالمرأة هي أم الأنبياء والرسل أم موسى عليه السلام التي لعبت.دوراً أساسياً في هذا الاتجاه الديني وهي أم المسيح عيسى ابن مريم العذراء التي حملت على عاتقها وحدها ولادة هذا النبي بفعل من إرادة السماء ـ إرادة الله وحده ـ وهي أم محمد الرسول الكريم ﷺ حملت به وأرضعته وهي خديجة التي

---

(12) هنري برستيد: فجر الضمير: ترجمة سليم حسن ص 129. وقارن هنري فرانكفورت وآخرون «ما قبل الفلسفة» ص 103 ترجمة جبر إبراهيم جبرا دار الشروق بيروت 1980.

(13) صمونيل كريمر S. Kramer ألواح سومر ترجمة طه باقر ص 153.

(14) سورة النساء، آية: 1.

احتضنت دعوته وهي أسماء التي كانت وحدها القادرة على سره الدفين، وما كان لهذه الدعوة أن تستمر لولا هذه المؤازرة والاحتواء الأنثوي الذي أراده الله سبحانه وتعالى.

في هذا الإطار سوف نعطي للموضوع تفصيلات أكثر من خلال إبراز دور الإسلام في إعلاء شأن المرأة واحترام مكانتها وتقديسها لنكتشف جوانب الإشراق في تاريخ المرأة في الإسلام.

المرأة في الإسلام: بين نور الوحي وإشراق النبوة:

لتأكيد مكانة المرأة واحترامها أفرد القرآن الكريم لها سورة خاصة أطلق عليها سورة «النساء» علاوة على سور أخرى أوردت حقوقها.وأوضحت مكانتها وأوصت بالعناية بها وأبرزت دورها في الحياة في سور: الطلاق ـ المائدة ـ النور ـ الأحزاب ـ المجادلة ـ الممتحنة ـ وإذا اعتبرنا أن سورة النساء هي الدستور الخاص بالمرأة نجد أن أول مواده أي أول آياته هي التي تقرر الحقيقة الأولى وهي مسألة خلق المرأة، والتي تستهدف مساواتها مع الرجل في الخلق فقد خلقت كما خلق **﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيباً﴾**[14]. إن المتأمل في هذه الآية يجد أنها أوردت الخلق ثم من نفس واحدة، وتأكيداً لهذا المعنى فإن القرآن لم يذكر المرأة إطلاقاً على أنها زوجة الرجل وإنما هي زوج الرجل أي نصفه المتماثل الذي يكتمل به كما أنه أيضاً زوج المرأة وذلك في ضوء الآيات **﴿فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه﴾**[15] **﴿فاستجبنا له ووهبنا له يحيى وأصلحنا له زوجه﴾**[16].

لقد اعتمد الإسلام فلسفة متميزة في إطار تحرير المرأة مما كانت تعانيه من ظلم الجاهلية فلم يفصل بينها وبين الرجل كشقين متمايزين متكاملين. وسوى القرآن الكريم بين المسلم والمسلمة في الإيمان بالله والصلاة والصوم والحج

---

(15) سورة البقرة، آية: 102.

(16) سورة الأنبياء، آية: 90.

والزكاة وفي الخير والتعاون والرحمة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وفي الشورى والحسنة والسيئة، في العلم والعمل في الدنيا والآخرة، ومن خلال قراءة مستوعبة للقرآن الكريم والأحاديث الصحيحة نكتشف هذه الحقيقة: فالرجل والمرأة متحدان روحياً:

﴿**هن لباس لكم وأنتم لباس لهن**﴾ [سورة البقرة]. والرجل والمرأة متساويان في العمل والأجر: ﴿**من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون**﴾ [سورة النحل]. والرجل والمرأة متساويان في الجهاد والاستشهاد والجنة: ﴿**فاستجاب لهم ربهم أني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى بعضكم من بعض فالذين هاجروا وأخرجوا من ديارهم وأوذوا في سبيلي وقاتلوا وقتلوا لأكفرن عنهم سيئاتهم ولأدخلنهم جنات تجري من تحتها الأنهار**﴾ [سورة آل عمران]. والرجل والمرأة متساويان في الإيمان والصلاة والزكاة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ﴿**المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله وأولَئك سيرحمهم الله إن الله عزيز حكيم**﴾ [سورة التوبة]. وللمرأة الحق الكامل في المجادلة وإبداء الرأي والدفاع عنه:

﴿**قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله والله يسمع تحاوركما إن الله سميع بصير**﴾ [سورة المجادلة]. وللمرأة الحق في أن يكون لها كيان مستقل ودور سياسي تشارك من خلاله في صنع القرار دون تبعية لأحد فكما يأخذ الرسول الكريم البيعة من الرجل يأخذها من المرأة: ﴿**يا أيها النبي إذا جاءك المؤمنات يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئاً ولا يسرقن ولا يزنين ولا يقتلن أولادهن ولا يأتين ببهتان يفترينه بين أيديهن وأرجلهن ولا يعصينك في معروف فبايعهن واستغفر لهن الله إن الله غفور رحيم**﴾ [سورة الممتحنة]. هكذا كانت المرأة في القرآن الكريم لها مطلق الحرية وكامل الحقوق في قضاياها الشخصية وحرية التعلم وحرية التصرف في أموالها، ومن جهة أخرى تقدم لنا المصادر الإسلامية مادة حية عن المسلمات الأوائل من خلال تفاصيل مذهلة لدقتها من جهة وموضوعية المثقفين المسلمين الذين نقلوها من جهة أخرى ولا نلمس لدى هؤلاء المثقفين

المسلمين الكبار الذين ألفوا في التاريخ أو التفسير تحاملاً على المرأة أو موقفاً مسبقاً يراها دونياً كما نجد عند الكثيرين من بعض العلماء اليوم في نهايات القرن العشرين والذين تتعالى أصواتهم لتهين المرأة في الكثير من دروب الحياة، تنقل لنا هذه المصادر صورة عن حياة المرأة التي عايشت نواة المجتمع الجديد رغم تصورات الجاهلية فقد كانت تطمح إلى تحقيق أسس جديدة لعلاقة المرأة والرجل، وعن الدور الريادي الذي مارسه معلم الإنسانية الرسول الكريم في عملية الانتقال من الجاهلية إلى الإسلام لتغيير النظرة والسلوك تجاه المرأة والاعتراف بحقها الكامل في كافة جوانب الحياة. بل إن الرسول الكريم في حياته الشخصية التي لم تتسم بالتناقض والازدواجية وكانت مواقفه مع زوجاته ومع عموم النساء خير دليل على ذلك.

فها هي أسماء بنت يزيد تقول «مر علينا النبي في المسجد يوماً وعصبة من النساء قعود فألوى بيده للتسليم»[17]، وهو يحترم مطالب النساء ويستشعر مسؤوليته تجاه قيادته لأناس يخطون خطواتهم الأولى في عهد جديد وكان يدرك أن لهم الحق الكامل رجالاً ونساء في بحث قضاياهم الذاتية منها والجماعية معه وعن أبي سعيد الخدري: «قالت النساء للنبي غلبنا عليك الرجال فاجعل لنا يوماً من نفسك فواعدهن يوماً لقيهن فيه فوعظهن وأمرهن»[18] كان عليه السلام يؤسس بذلك تصورات جديدة عن المرأة ودورها في المجتمع وجدارتها بنيل احترامه وبذلك تحدثت النساء في حضرته ولم يتحرجن في ذلك بل إنهن عرضن عليه أحياناً أكثر القضايا حميمية في حياتهن كما تورد ذلك كتب التفسير والسيرة والحديث.

وهكذا كان الإسلام في مرحلته التاريخية الأولى التي امتدت منذ ظهور الإسلام وعبر الخلافة والدولة الأموية حتى بدايات العصر العباسي حيث أنجزت هذه الحضارة الجوهر الحقيقي لتحرير المرأة المسلمة إذ كان هذا التحرير عميق الجذور شاملاً لمختلف الميادين بنظرة الإسلام للمرأة كإنسان أنثى والرجل إنسان ذكر مع التمايز في الطبيعة[19]، أما دعوة المساواة المطروحة في مجتمعاتنا

(17) ابن حجر العسقلاني: فتح الباري شرح صحيح البخاري م 5 ص 185 دار الفكر بيروت.
(18) المصدر السابق: ح 2 حديث رقم 676 ص 162.
(19) محمد عمارة: الغزو الفكري وهم أو حقيقة ص 198.

المعاصرة فلا علاقة لها بالإسلام بقدر ما هي لصيقة بالمجتمع الذي لا يعبر عن جوهر الإسلام حتى وإن انتسب إليه ظاهراً إذ تؤكد على عدم القدرة على الانفكاك من الموروثات الثقافية والاجتماعية كما أن هذه الدعوة ترتبط «بالإطار المرجعي»[20] الذي يمثل فيه الفكر الديني الإسلامي المتراكم الأساسي عبر عصور مختلفة ارتبطت بمواقف مختلفة وظروف اقتصادية وسياسية واجتماعية وحتى دينية مما ضمن الابتعاد الحقيقي لروح النص إذ أصبح مصدراً ثانوياً بعد الفكر الديني، كما ارتبطت هذه القضية بظهور مرحلة جديدة في تاريخ الحضارة الإسلامية وهي مرحلة ظهور الدويلات ودخلت المرأة في الإسلام طوراً جديداً مع امتداد الفتوحات ومواكب الإماء من نساء الفرس والروم، كذلك ظهور فرق متناحرة حيث كان أهل الشام وفرقتهم وأهل العراق وأنصارهم وأهل الحجاز وأتباعهم، والخوارج الذين خرجوا على الملوك والخلفاء ومنهم من اتجه للترف واللهو للقضاء على كل أشكال الفتن وصارت النساء تمثل شكلاً من أشكال اللهو، كذلك حكم العباسيين الذي لم يكن عهدهم إلا حكماً فارسياً يعلوه خليفة عربي[21] إذ كان الفرس هم ركن الخلافة الأساسي وهم ولاتها الحقيقيون وهم قادتها ووزراؤها وبذلك صار لزاماً أن يجلبوا معهم من أشكال الترف واللهو وما يوهن النفس ولم يمض وقت حتى صار العرب يسيرون في طريق الفرس ويسيرون على نهجهم في الفكر والفن والثقافة وكل أشكال الحياة. وكان للمرأة المسلمة نصيب في هذا السياق فانصرفت عن دورها الحقيقي تحت تأثير الجواري. ولم يكن هناك دور فعال ومؤثر للمرأة إلا من خلال هذه النماذج التي كانت تستخدم الفتنة والإغواء وإثارة شهوات الرجال وقلوبهم.

وبذلك جمع الخلفاء حولهم عدداً كبيراً من الجواري، إذ يروى عن «المتوكل» أنه وحده أهدي إليه في يوم واحد «واحد وعشرون» ألف جارية ولهن

(20) محمد الزيادي: مفاهيم سائدة حول المرأة في ميزان الإسلام ندوة إشكاليات الفكر الإسلامي طرابلس ـ ليبيا.

(21) عبد الله عفيفي: المرأة العربية في جاهليتها وإسلامها ج 2 ص 72.

بنى قصر الجعفري حين ضاقت بهن مقاصير الخلافة في بغداد[22].

ويروى عن «الرشيد» أنه أهديت إليه جارية «رائعة الجمال»، فاحتفل بها احتفالاً أخرج فيه قرابة ألفي جارية من المغنيات وساقيات الشراب في أحسن زي، وسمعت زوجته «زبيدة» بالخبر فالتهب صدرها غيرة وغيظاً، وخرجت هي الأخرى مع ألفي جارية عليهن غرائب الثياب ينشدن أناشيد اللوم والعتاب، وقد طرب الرشيد لما سمعه وقام لاستقبال زوجته ومن معها من الجواري، وقال «إنني لم أر كاليوم قط، وأصدر الأوامر إلى أحد رجاله بقوله: لا تبقَ في بيت المال درهماً إلا نثرته، فكان مبلغ ما نثـره يومها ستة آلاف ألف[23]، وهكذا شهدت هذه المرحلة بدايات خطيرة في تاريخ المرأة المسلمة إنما هي تعبر عن بقايا الظلم الجاهلي.

ويشهد التاريخ أن العرب والمسلمين قد سبوا العدد الكبير من الجواري من بلدان الفرس والروم والحبش والبربر والترك، لكن الحقيقة أن هذا العدد الكبير من النساء هن اللواتي سبين العرب والإسلام وملكن أزمتهم ووطئن أكنافهم وضربن بين الرجال وزوجاتهم بسور له باب ظـاهره الحسن والـدلال، وباطنـه الذل والمهانة[24]. لقد أثبتت هذه المرحلة انفصالاً تاماً بين جوهر الشريعة ودعوى تطبيقها مما يؤكد الروح الجاهلية التي تطلق لعنصرية ونرجسية الرجل العنان، فيغتصب حقوق النساء.

وهكذا انطلقت المرأة ضمن حدود أقبية المنازل وشبكة نوافذ المشربيات وانتهت فترة تفاعلها مع الحياة العامة التي ابتدأت مع صدر الإسلام وحتى عصر «هارون الرشيد»، فالنماذج النسائية التي كانت تحتذى كمثال كانت تنتسب إلى صدر الإسلام وليس عجزه إذ أصبحت قيمة المرأة تزداد ضيقاً في العصور اللاحقة للعصر العباسي، وليس لها إلا أن تشطب وجهها بالأحجبة الكثيفة وتختفي من الحياة اليومية داخل قوقعتها «الملاءة السوداء». لقد كان من أسباب الإهانة التي

(22) آدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري: ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة ص 53 ج 2 القاهرة مكتبة الخانجي 1967.

(23) عبد الله عفيفي المصدر السابق ص 80.

(24) المصدر السابق ص 78.

لحقت بالمرأة في المجتمع الإسلامي منذ بداية عصور التفكك ظهور الانقسامات بين أفراد الدولة الواحدة، وظهور إديولوجية جديدة هي إديولوجية التبرير، فعندما تولى الخلافة «أبو العباس» ومن بعده أخوه «أبو جعفر المنصور» وقفا مع أتباعهم في مواجهة «العلويين»، الذين خرجوا مع إمامهم محمد بن الحسن لمواجهة أبي جعفر، وتساجل الفريقان لكسب عطف عامة الناس من المسلمين، وكان لكل منهما هدف محدد وهو تأكيد قرابته للرسول الكريم، وتأكيد أحقيته بالتالي في تولي الخلافة، وهنا فاخر محمد بن الحسن بانتسابه إلى «فاطمة» و «خديجة» وجاءت إجابة أبي جعفر في خطاب كان واضحاً في استهانته بالنساء. . . ولم يجعل الله النساء كالعمومة[25]، ومن هنا بدأ أتباعهم يتناولون أمر المرأة بالتهوين والنسب إليها بالوهن، وزاد الشعراء في تأكيد هذا الأمر خدمة للسلطة والسلطان، وكان الخلفاء يبذلون المال في سبيل تلك التبريرات وإقناع الناس بأحقيتهم في السلطة على حساب الاستهانة بكل شيء، حتى ولو كان دور المرأة ومكانتها.

وهكذا استمر شعراؤهم يتداولون هذه المعاني تزلفاً لبني العباس واستدراراً لأموالهم، وبذلك كان محرك هذه الطوائف في عدوانها على المرأة والتقليل من شأنها إنما هو حب السلطة والرغبة في استبقائها حتى لا ينازعهم «بنو عمهم» زمام الملك باسمها، وحتى عندما استخدم هؤلاء الأمراء الجواري والإماء في تصريف قيادة الملك وزمام الرعية، إنما كان ذلك لسيطرة نزعات الهوى ونزوات النفوس وليس إكباراً للمرأة ولا تنويهاً بشأنها.

وهكذا وبعد انقضاء القرن الثالث الهجري انقضى ذلك الدور الريادي للمرأة الذي مارسته بفضل ذلك التطور الكبير الذي جرى على أخلاق مجتمع قريش، وبعد الهجرة من مكة إلى المدينة حين كانت المرأة أشد وثوقاً من ذاتها تملك حضوراً كبيراً في الحياة العامة، بعد أن تعدلت نظرة الرجال والنساء إلى كل تلك القيم النبيلة، والتي غيرت مجرى التاريخ والأحداث، ومنذ نهايات القرن الثالث الهجري انقضى عهد المرأة المبدعة، إذ إن العصر العباسي الذي بلغت فيه

(25) أحمد أمين: ضحى الإسلام ج 3 ص 99 لجنة النشر والتأليف 1933 القاهرة.

الحضارة العربية أوجها واعتبر المؤرخون بغداد المنصور حاضرة العالم الأول ومثلهم المستشرقون أمثال «كارل بروكلمان»، فلم يأت واحد منهم على ذكر امرأة واحدة حكمت تلك البلاد أو بلغت مبلغاً مرموقاً في الأدب والفلسفة والطب وسائر العلوم[26].

وهكذا صار التفريط في حقوق المرأة، تلك التي وضعها الإسلام باعتبارها أموراً طبيعية للمرأة المسلمة، وصار البعض من الناس تحت تأثير إديولوجية التبرير والتسويغ المطروحة، يرجعون حال المرأة إلى سوء تصرفها ولؤم غريزتها ونقص عقلها، حتى زوروا الأحاديث عن الرسول الكريم وصار لزاماً حجبها عن العيون والأنظار، بذلك صارت تعزل في الصفوف الخلفية أو في المقصورات المحجوبة، وبعض الفرق كانت تمنع دخول المرأة ولا يسلم عليها الرجل مهما كانت قرابته منها حتى لا تفسد الوضوء والصلاة، وهكذا ولتأويلات الفقهاء وتفسيراتهم كان القرن الخامس الهجري هو البداية لغياب المرأة عن التاريخ، هذه المرأة التي أعطى لها الإسلام مطلق الحرية في المشاركة في الحياة العامة وفي الدعوة إلى الإسلام، «فهذه فاطمة بنت الخطاب»[27] أخت عمر كان لها أكبر الفضل في انضمام عمر إلى صفوف المسلمين حتى تحققت أمنية الرسول الكريم، وهذه «صفية بنت عبد المطلب» تقف في غزوة الخندق تقاتل. يحدثنا عنها «ابن هشام» مقارناً بينها وبين «حسان بن ثابت» الذي لم يتمكن من مقاتلة اليهودي فضربته وقطعت رأسه ثم رمته من أعلى الحصن، فأدهش ذلك اليهود وتفرقوا خائفين[28].

هذا الجانب يجعلنا نقف أمام شهادة معاصرة حول دور الإسلام في تحرير المرأة فالإسلام جاء بمثابة أضخم ثورة اجتماعية في تاريخ الأوضاع النسائية. . . إذاً هو يعترف بكامل آدميتها وحقوقها ويسلحها بالاستقلال الاقتصادي في أوسع معانيه ويحررها من ولاية الرجل فيما يتصل بجواهر الحقوق كالتعليم والبيع والشراء

---

(26) كارل بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلامية ترجمة عبد الحليم نجار ج 2 ص 8 القاهرة دار المعارف 1961.

(27) محمد عمر كحالة: أعلام النساء ح 8.

(28) سيرة ابن هشام ح 2 ص 143.

والعمل والتجارة بل وأشركها في تدبير شؤون الدين والسياسة[29]. وهكذا بعد هذه الثورة الاجتماعية واليقظة الدينية التي أكدت على مكانة المرأة واستقلاليتها جاء وقت صارت فيه المرأة متهمة بقصور العقل والعاطفة، والكيد والضعف مع الفتنة والإغواء، وصارت هذه الدعوة تمثل اتجاهاً عاماً للسياسة الاجتماعية، مرسومة لتحقيق أهداف تناضل من أجلها المؤسسات الدينية والعسكرية بكافة الوسائل فاتخذت من الهيمنة الاستعمارية العسكرية الوسيلة لمصادرة ذلك التاريخ بصفحاته المشرقة وإعادته على شكل ممسوخ وتعطيل ثقافته.

كما كانت الطبقية والشكل العام للسلطة في ظل هذا النظام هي الأساس للتفرقة والتسلط، إذ يكون توزيع الثروة من خلال الاستحواذ الكامل وفي الاتجاه المقابل تكون السلطة «الأبوية»[30] الأداة لتأكيد الطبقية السائدة من خلال تحرير قيم هذه السلطة والدفاع عن مصالحها. كل ذلك كان بسبب ظاهرة التخلف التي صارت السمة المميزة في مجتمعنا الإسلامي وتشترك في ذلك كافة أقطار العالم الثالث على كافة المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية وكان من أبرز أشكال التخلف الموقف من العنصر البشري، فالإنسان لا قيمة له في برامج التنمية والتقدم إلا من خلال قدرته على استجلاب المال وتكديس الثروة لصالح فئة قليلة من المجتمع، وهنا يتضح بتلقائية أن المرأة في هذا الإطار الفكري هي العنصر الأكثر إهمالاً في هذا السياق، ووفق هذه الرؤية المتأزمة انتشرت تبريرات وتفسيرات تؤكد عدم المساواة والتفرقة بين البشر ولأسباب غيبية طبيعية، إذ كان لا بد للطبقية والهيمنة أن تستمر فالمجتمع بكامله في خدمة الأقلية المتسلطة والمترفة، والمرأة في خدمة الرجل على حساب إبداعها وكرامتها.

هذه التبريرات شكلت إيديولوجية تسعى إلى استغلال الدين بتأويلات رجاله ومؤسساته كأداة لتسويغ تسلط الرجل على المرأة واستغلال طبقة لطبقة أخرى وهكذا كانت الفئات التشريعية والتنظيمات الدينية والمؤسسات لا تبرز من الدين

---

(29) أمينة السعيد: المرأة العربية وتحدي المجتمع «الندوة اللبنانية» السنة 21. النشرة 11. 1967 ص 11.

(30) Fatime Mernisse, Beyond the Veil: Male, Female Dymaces in a Modern Muslim Society, p. 83, New York 1975.

سوى الجوانب التي تؤكد سلطاتهم وتعزز العرف السائد والنظام الشائع من خلال أساليبهم في الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية وتؤكد ضرورة الاستسلام للأمر الواقع وتقبله وتحث على؛ الاستكانة والخضوع لهذا الواقع وكان الهدف من ذلك «لتحصيل التغلب والرئاسة على عامة الناس»[31] وللحصول على المزيد من الامتيازات والمكاسب وكل ذلك باسم الدين.

أما الجوانب الثورية في الدين مثل الحرية والإبداع والتغيير والعدل والتصدي لصور الاستغلال والتسلط فيسدل عليها ستار كثيف من التعتيم ويصبح كل ما هو عصري يساعد الإنسان على الثورة لتحرير ذاته من الخوف والتسلط وامتلاك زمام مصيره بدعة وكل تأكيد على الحق والعدل والحرية والتمرد هو تفسخ ديني وانحلال، ويتحول الدين بذلك إلى وسيلة للاستبداد والتسلط على المغبونين، وهذا أفعل سلاح لدفع الأفراد إلى الاستسلام والإذعان لأنه يهدد أملهم الوحيد في الخلاص والعزاء في ثواب الآخرة ويجعلان فقط حياة القهر والتسلط ممكنة.

وهذا ما نادت به حركات التجديد والإصلاح الديني من رفاعة الطهطاوي وعبد الرحمن الكواكبي ومحمد عبده والأفغاني، حتى جاءت كتابات قاسم أمين تترجم هذه الدعوات الإصلاحية لتحرير المرأة ورفضها لصور الاستغلال والاستعباد، أما في المراحل اللاحقة وضمن ذلك الخط فقد ظهرت قضية المرأة في إطار «ما يسمى بحركات التحرر النسائية» والتي احتذت بحركات تحرر المرأة الغربية، حيث نجد لهذا الاتجاه امتداداً واسعاً في المجتمعات الإسلامية، حيث تنزع جميعها إلى تصوير قضية المرأة على أساس الصراع بين الرجال والنساء واتخذت من الحضارة الغربية منطلقاً لهذا التحرير، وهنا تكمن مشكلة المرأة المسلمة في مجتمعاتنا المعاصرة[32]، فالمرأة في الغرب والتي اتخذت كمثال ونموذج للمرأة المسلمة لا زالت تعاني من سلبيات عديدة رغم تقدمها المزعوم في مجال العلم والتقنية فهذه أمريكا زعيمة العالم الحر. نجد أن المرأة هناك تؤلف

---

(31) عبد الرحمن الكواكبي: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد فصل «الاستبداد والدين» ص 3934 دراسة موثقة بالنصوص بيروت 1982 وقارن الأعمال الكاملة للكواكبي تحقيق محمد عمارة.

(32) محمد عمارة: الغزو الفكري وهم أو حقيقة ص 199.

نسبة 40٪ من مجموع المرأة العاملة، بل إن هناك مجالات لم تستطع المرأة بعد أن تخوضها، مثل فروع الطب كالجراحة، على الرغم من زيادة إقبال المرأة في أمريكا على التخصص في هذه المرحلة، فإن نسبة عدد النساء المشتغلات بالعلوم 10٪ من مجموع العلماء. كما أن عدد النساء اللواتي حصلن على درجات عليا في الماجستير والدكتوراه أقل بكثير، بل إن الأكاديمية القومية للعلوم تضم 800 من العلماء بينهم تسع فقط من النساء، وذلك نتاج لاعتبار المرأة لديهم كائناً قاصراً دون الرجل في الاستمتاع بالحقوق المدنية والاقتصادية والسياسية، بل إنه في عام 1857 م شهد التاريخ الأمريكي إضراباً من العاملات في المصانع طلباً للمساواة في الأجور وتحسين الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية[33].

أما في انكلترا فحتى منتصف القرن الثامن عشر بقي القانون الإنكليزي الصادر عام 1850 يعامل المرأة كائناً غير معدود من البشر أو المواطنين وليس لها أي حق مالي أو شخصي بل وحتى وقت قريب، كانت المرأة تباع في إنكلترا، فيما بين القرن الخامس عشر والتاسع عشر وذلك بشهادة أحد علماء الاجتماع «هربرت سبنسر» في كتابه وصف علم الاجتماع[34].

أما في فرنسا فالاجتماع المشهور الذي عقد في نهايات القرن الخامس عشر في بعض ولاياتها الذي دار فيه البحث عن المرأة، هل هي إنسان أم غير إنسان؟ واتفق الحاضرون على إنسانيتها ولكنها خلقت لخدمة الرجل وظلت الأمور هكذا حتى عهد الثورة الفرنسية، التي لم تستطع قوانينها النابليونية المدنية الصادرة عام 1804 أن تغير من وضع المرأة، بل لقد أكدت على النزعة الفردية واستبداد سلطة الرجل وحقه في تملك المرأة، وحرمت المرأة من كافة حقوقها حتى التعليم ولم يسمح لها إلا بفنون الرقص والغناء، وفي عام 1938 صدرت الجريدة الفرنسية للقوانين قانوناً يمنع المرأة من توقيع الصكوك وفتح حساب جار في أي مصرف لها، ومن توقيع أي عقد مالي ومن استيلائها على الإرث.

---

(33) عمر رضا كحالة: المرأة في القديم والحديث ح 3 ص 71 مؤسسة الرسالة 1979.
(34) المصدر السابق ح 2 ص 150.

هذه القوانين جاءت تترجم مقولة نابليون «إن الطبيعة هي التي جعلت من نسائنا عبدات لنا» كذلك ترجمت أراء فلاسفة فرنسا العظماء أمثال «جان جاك روسو» و «بلزاك» و «برودون»[35]، وهكذا كانت شرائع أوروبا، متخلفة اثني عشر قرناً عن الإسلام في الاعتراف بحقوق المرأة في الملكية والتصرف في كل جوانب حياتها، إذ إن قرار المنظمة الدولية للأمم المتحدة الذي جاء بالدعوة إلى القضاء على كل تمييز بحق المرأة كان متأخراً جداً، صدر عام 1967 م!! واجب القول في هذا السياق أن الجاهلية اليونانية والرومانية، هما الأساس الحقيقي فيما يسمى الحضارة الأوروبية المعاصرة وذلك ما تعترف به المصادر الأوروبية، وإن كانت بطبيعة الحال لا تسميها جاهلية وإنما تسميها حضارة[36]، فالمرأة في القوانين الرومانية لم يكن مسموحاً لها بالتعليم وهي عند اليونان مسلوبة الإرادة والحرية، بل لقد عارض كبار الفلاسفة فكرة تعليم المرأة على اعتبار أنها ناقصة وهي «شجرة مسمومة»، وحتى في مدينة أفلاطون الفاضلة هي كائن شرير وهي مصدر لكل أزمات العالم، ولذلك لا بد أن تعزل في مكان منفصل قليل النوافذ محروس الأبواب.

ورغم أن اليونان قد جمعوا بين الفلسفة والعلم إلا أنهم لم يعطوا للمرأة أدنى حقوقها، بل لقد خلت مجالسهم الفلسفية والفكرية من النساء[37].

أما في أديان الصين والهند الوضعية فقد اعتبرت المرأة متاعاً للبيع والشراء، وهي في قوانين «مانو» الهندوسية تظل طوال عمرها تحت سيطرة الرجل بنص المادة 174. وإذا مات زوجها فإنها تبقى دون غذاء حتى تموت أو تدفن حية، بل إن الوباء والموت والجحيم والسم والأفاعي والنار هي خير من المرأة[38].

أما في الديانتين المسيحية واليهودية، فلم يكن حال المرأة أفضل منه في المراحل السابقة، فقد حرفت وغيرت بالكامل لخدمة أهداف ومصالح وقضايا

---

(35) مجلة الآفاق: مايو 1975 ص 57.

(36) سيد قطب: جاهلية القرن العشرين دار الشروق 1981 ص 24.

(37) هنريّ ماريون: خلق المرأة ترجمة أمين زيدان دار الرائد بيروت ص 20.

(38) إحسان حقي: كتاب الهندوس منو سمرتي دار اليقظة بيروت ص 213.

محددة ـ ليس المجال لذكرها هنا ـ فقط ما يتعلق منها بالمرأة، ففي العهد القديم: المرأة تمثل الرجس والإثم والنجاسة ولا بد من عزلها[39]، وما قصة آدم وحواء والضلع الأعوج إلا أسطورة تاريخية سخرت لتأكيد هذا الإرث الثقافي في التسلط والاستخفاف بالمرأة وفي الكنيسة المسيحية والتي استخدمت أناجيل متعـددة كنصوص دينية ـ وكلنا لا يغفل الحال الذي آلت إليه الأناجيل بعد ظهور الكنيسة، فالمرأة التي أنجبت المسيح عليه السلام وقدرها سبحانه وتعالى بحمل مسؤولية ولادته أصبحت وفق رسائل قديسيهم ورسلهم[40] رجلاً ناقصاً، وهي وفق آراء فيلسوف الكنيسة القديس «توما الأكويني» كائن عرضي جاء إلى الوجود عن طريق العرض لا قيمة لها ولا شأن وهي جسد بلا روح[41].

وهكذا لا نستغرب كيف أن القوانين الأوروبية في الغرب لم تعترف بمكانة المرأة وقدسيتها والتي جاءت نتاجاً وترجمة لتلك النظرة السابقة لطبيعة المرأة رغم صرخة الإسلام التي دوت في أرجاء الكون، وبذلك كان طبيعياً أن تكون ردة الفعل بهذه القوة حيث ظهرت فكرة تحرير المرأة في الغرب، دعوة تناست كل القيم والمعاني وارتبطت بالاتجاه الرأسمالي وحركة الصناعة وسيطرة الطابع المادي على الحضارة الغربية، وأصبح تحرر المرأة يعني الانفلات الذي لا تلزمه شريعة إلٰهية ولا يرتبط بقيم الدين واعتمدت مبدأ المساواة التامة، فحلت محل الرجل وأقحمت في كافة ميادين العمل، وتوهمت بذلك أنها قد حققت الانتصار وهو التحرر والحصول على مكاسبها.

هكذا جاءت فلسفاتهم وأطروحاتهم الفكرية في ميدان المرأة انطلاقاً من هذه الظروف ونتيجة لهذه المعطيات، والغريب أن ينتقل ذلك الأمر إلى المرأة المسلمة في المجتمع المعاصر رغم اختلاف المعطيات وتباعد الظروف، والواضح أن حرية المرأة في الغرب لم تكن مطلوبة في حد ذاتها كإنسان بل لتحريرها من البيت العائلي والارتباط الأسري وتقديمها قرباناً إلى المصنع فكانت بذلك أولى ضحايا

---

(39) سفر الجامعة الإصحاح السابع.

(40) رسائل بولس في مواضع عديدة وانظر هنري ماريون: خلق المرأة ص 22.

(41) حسن حنفي: نماذج من فلسفة العصر الوسيط ص 85 بيروت 1981.

المجتمع الغربي والثورة الصناعية، إذ مع شروط العمل القاسية التي سببت للمرأة الشقاء فإن أجرها كان لا يعادل نصف أجر الرجل، وهكذا كانت طبيعة الحركات التحريرية تنطلق من دعوة مشاركة المرأة في العمل لأن ذلك يمثل قوة إنتاجية هائلة تخدم قاعدة الانتاج والاستهلاك، وهكذا صارت المرأة قيمة كمية تستمد منها أهميتها وجاءت بذلك شعارات حركات التحرر النسائية مؤشراً واضحاً على خيبات الأمل التي أصابت المرأة الغربية في مسيرة كفاحها، وخير دليل على ذلك الدعوات والكتابات التي ارتكزت على تجاهل المعطيات البديهية الطبيعية حول مسألة المساواة والتمايز، مثل كتابات سيمون دي بوفوار وخاصة كتابها «الجنس الثاني» الصادر عام 1949 والذي اعتبر إنجيل الحركات النسائية، وكتاب الألمانية «اليس سفارتز» الموسوم «فارق طفيف ونتيجته ضخمة».

في هذا السياق لا نغفل كتابات ماركس «وانجلز» و«فرويد» حول قضية المرأة والتي كانت متطرفة ومرتكزة على تسليط الضوء على تلك الانعكاسات النفسانية للاختلافات الجسمانية بين الجنسين من خلال مفهومي الذكورة والأنوثة، والرؤية إلى طبيعة المشكلة من خلال إطارها الاقتصادي، وبسبب هذه الرؤية المتطرفة لقضية المرأة ومشكلاتها في الغرب، فإنها لن تجني من وراء هذه الدعوات أي عمل إيجابي يخدم المرأة وقضاياها بل تسير بحركات التحرر النسائية في غير الاتجاه الصحيح.

خلاصة القول إنه يمكن النظر إلى واقع المرأة المسلمة ومشكلاتها، ضمن إطار شائك وأسس مختلفة، ففي الأساس الأول ارتبط واقع المرأة المسلمة بالاستلاب والتغريب والارتماء الكامل في فلسفة الغرب نحو تحرير المرأة، وهذه نتيجة طبيعية لسنوات الاستعمار إذ ما نجح فيه الاستعمار وهو تطويع نفسية المرأة المسلمة حتى أصبحت تتخذ من المرأة في الغرب النموذج لتحدد من خلال مفاهيمها وتحررها في الفكر والسلوك، وانفصلت عن واقعها الاجتماعي وعن الخط الديني الصحيح، كما جاء به الإسلام وجاءت به دعوة الرسول الكريم واعتبر الدين هو السبب في تخلف المرأة ودونيتها.

أما الأساس الثاني الذي كان عميق الأثر في واقع المرأة المسلمة فقد ارتبط

بالدعوة للتغيير ورفض الواقع المتردي للمجتمع الإسلامي بشكل عام وللمرأة بشكل خاص، وذلك من خلال التجارب والأفكار الثورية التي تم قمعها ومحاربتها باعتبارها تدعو للعدالة والحرية والمساواة، وتمثل الرفض والخروج على النمط السائد للثقافة الإسلامية والمضطهدة للمرأة، هذه الدعوة ارتكزت على أصوات المصلحين الأوائل، أمثال رفاعة الطهطاوي وقاسم أمين ومصلحي عصر النهضة والتجديد، من أمثال الكواكبي والأفغاني ومحمد عبده.

وكان الأساس الثالث لواقع المرأة المسلمة أشد خطورة وأكثر تأثيراً، فقد تعامل مع قضية المرأة «الحريم» كما هي عند ذوي النفوذ من السلاطين والأمراء، وأصبحت النساء تمثل نمط نساء الباشوات والولاة في عصور الأتراك، وفرض الحجاب الأسود والكثيف، واستعملت المرأة كمتاع للمتعة والترفيه تطبق ما قاله الإمام الغزالي[42] «إن القول الجامع في آداب المرأة أن تكون قعيدة بيتها لازمة لمنزلها، وإن خرجت فهي متخفية... ولا يسمع صوتها وتكون قانعة من زوجها تقدم حقه على حقها... وهي في كل الأحوال للاستمتاع بها إن شاء، وقد سمي الرجال قوامين على النساء لأن كيدهن عظيم والغالب عليهن سوء الخلق وركاكة العقل»، استمرت هذه النظرة حتى بين المفكرين الذين احتوت كتاباتهم بعض الجوانب التقدمية فهذا «العقاد» يقول «إن المرأة ذات تكوين عاطفي شبيه بالطفل، ولذلك جعل الله الرجال قوامين على النساء وهي سهلة الجري وراء المحرمات لذلك وجب قمعها»[43].

ومن هنا وفق هذه الإطارات الفكرية ووفق المصالح السياسية والأهواء والنزوات ظهرت تأويلات جديدة استغلت الدين ووظفتها المؤسسات الدينية رغم أخطائها في العديد من المجتمعات الإسلامية، فهذه فتوى من إدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد تقضي بعدم جواز قيادة النساء للسيارات، وذلك للمحافظة على الدين ومنع بوادر الشر[44] وهذا الشيخ (جاد الحق علي جاد الحق)

---

(42) أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى ح 4 ص 42.

(43) عباس العقاد: المرأة في القرآن القاهرة دار الهلال 1971 ص 29.

(44) فتوى الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز: الرئيس العام لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد مجلة اليوم السابع ديسمبر 1990.

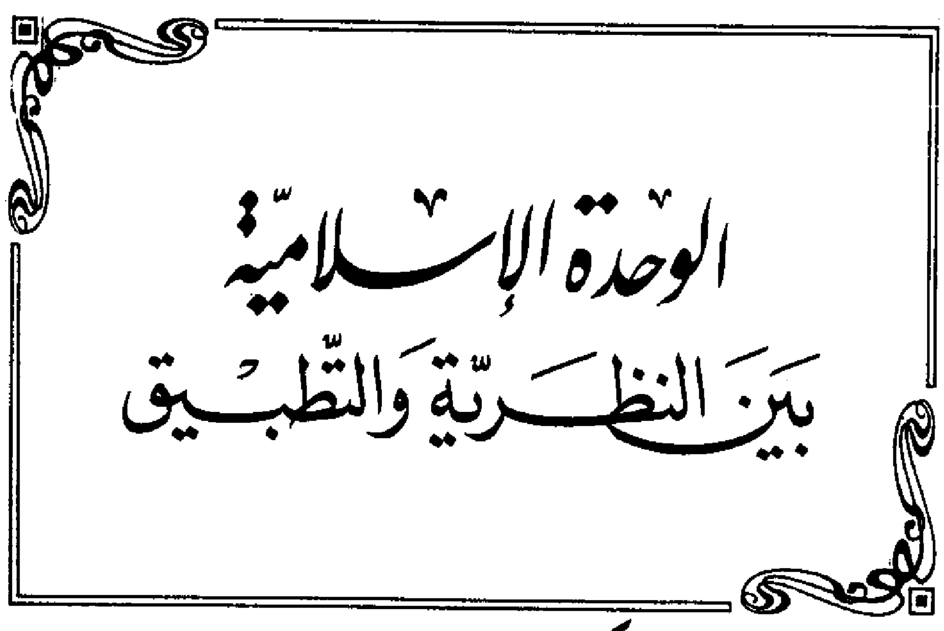
شيخ الأزهر يقول عند هذا الإجراء بأن هذه الفتوى هي أمر تنظيمي إذ يرى أولو الأمر منع النساء كمنع الصغار مثلاً من قيادة السيارات خشية عليهن أو لأنهم يعتقدون أن النساء غير مؤهلات للقيادة وتحمل مشاقها، وهو يرى هذا الإجراء ليس فيه هضم لحقوق المرأة لما فيه من حفاظ على مصلحتها ومصلحة المجتمع(45).

وهكذا كان طبيعياً هذا الانسجام بين المؤسسة السياسية ورجال الدين وصار بذلك المجتمع الإسلامي يسير في خطين:

الظاهر للعبادة من جهة ويندرج في مساحته رعية متمثلة لأحكام فقه ديني منقطع عن الحاضر متصل بأشد مناطق الفكر الإسلامي ظلاماً، والحيز المخفي في هذا الاتجاه يحتله إسلام ذوي السلطة والمال والتأويل، يحللون لأنفسهم الترف والبذخ، ويحرمون على رعيتهم العمل والتعليم وهم بذلك يعيدون للتاريخ جاهليته بل هم يؤسسون جاهلية جديدة تتخذ الدين خادماً للسلطة ملطخاً بأوحالها ووسيلة ضغط وإرهاب. وبذلك تكتسب السلطة شرعيتها المطلقة وتمارس كل أنواع الإقطاع والاحتكار، فيصبح قدر الجماعة مرهوناً بسيادتها ومزاجها فباسم الدين يتم نهب أموال العامة وتنتهك حريتها الاجتماعية شرطها الإنساني لصياغة الحاضر والمستقبل.

---

(45) من لقاء أجرته مجلة شهرزاد مع شيخ الأزهر العدد 34 السنة الرابعة يونيو 1991 ص 16 و 18.



الوحدة الإسلامية بين النظرية والتطبيق

الدكتور عمر يوسف حمزة
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية
جامعة قطر

الحمد لله الذي أحسن كل شيء خلقه، وبدأ خلق الإنسان من طين، ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين، ثم جعلهم شعوباً وقبائل ليتعارفوا ويتناصروا، وبطوناً وفصائل ليتآلفوا ويتظاهروا.. والصلاة والسلام على خاتم النبيين والمرسلين، ومن بعثه الله رحمة للعالمين.. وعلى آله وصحبه والتابعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين...

وبعد:

فإن الإسلام بطبيعته يجعل من المسلمين كتلة واحدة، ويخلق بينهم تضامناً فهو يجمعهم على عقيدة واحدة، وعبادة واحدة، وشريعة واحدة، وقبلة واحدة، وغاية واحدة.

وأي صدع في هذه الوحدة، وأي هزة في هذا الكيان، يعتبر جريمة ما بعدها جريمة.

(*) بحث مقدم لندوة جريدة الراية ـ الدوحة ـ قطر ـ رمضان 1411 هـ.

إن الفرقة هي القاضية على الدين والدنيا معاً.

قال تعالى: ﴿ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم﴾[1].

وذهاب الريح: هو ذهاب القوة القاضية بـالضعف والإذلال، ثم الفناء والزوال.

إن الإسلام أعلن براءته من المفرقين:

﴿إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيء﴾[2].

ويقول جل شأنه: ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا﴾[3].

وحبل الله هو القرآن، كما ورد في الحديث الصحيح عن ابن مسعود، ولفظه: «إن الصراط محتضر تحضره الشياطين، ينادون: يا عبد الله، هلم هذا الطريق ليصدوا عن سبيل الله، فاعتصموا بحبل الله، فإن حبل الله هو كتاب الله»[4] وهذا التفسير أولى من غيره، لأن من اعتصم بكتاب الله كان آخذاً بالإسلام.

ولا يظهر تفسير حبل الله بالجماعة والاجتماع، وإنما الاجتماع هو نفس الاعتصام، فهو يوجب علينا أن نجعل اجتماعنا ووحدتنا بكتابه، عليه نجتمع، وبه نتحد لا بجنسيات نتبعها، ولا بمذاهب نبتدعها، ولا بسياسات نخترعها، ثم نهانا عن التفرق والانفصام بعد هذا الاجتماع والاعتصام، لما في التفرق من زوال الوحدة، التي هي معقد العزة والقوة وبالعزة يعتز الحق، فيعلو في العالمين. وبالقوة يحفظ هو وأهله من هجمات المواثبين وكيد الكائدين، فهذا الأمر والنهي في معنى الأمر والنهي، في قوله تعالى: ﴿وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله﴾[5].

---

(1) سورة الأنفال، آية: 46.

(2) سورة الأنعام، آية: 159.

(3) سورة آل عمران، آية: 103.

(4) رواه الطبراني وإسناده صحيح: انظر زاد المسير في علم التفسير جـ1 ص 432.

(5) سورة الأنعام، آية: 153.

وفي حديث النواس بن سمعان الذي رواه الترمذي وغيره: «ضرب الله مثلاً صراطاً مستقيماً، وعلى جنبتي الصراط سوران، وفي السورين أبواب مفتحة، وعلى الأبواب ستور مرخاة وعلى باب الصراط داع يقول: يا أيها الناس ادخلوا الصراط جميعاً ولا تتعوجوا وداع يدعو من فوق الصراط، فإذا أراد الإنسان أن يفتح شيئاً من تلك الأبواب قال: ويحك لا تفتحه، فإنك إن تفتحه تلجه، قال: فالصراط المستقيم هو الإسلام، والسوران حدود الله، والأبواب المفتحة محارم الله، والداعي على رأس الصراط كتاب الله، والداعي فوق الصراط واعظ الله في قلب كل مؤمن» وهذا الحديث صحيح[6].

فحبل الله هو صراطه وسبيله، وما أشرت إليه هنا من بيان أنواع التفرق هو السبل التي نهى الله عن اتباعها في تلك الآية.

فكأن الله تعالى يقول: «ولا تتفرقوا باتباع السبل غير سبيل الله الذي هو كتابه». فمن تلك السبل المفرقة: إحداث المذاهب والشيع في الدين كما قال تعالى: ﴿إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيء﴾[7].

ومنها عصبية الجنسية الجاهلية وهي التي نزلت الآية التي تفسرها وما معها فيها لما كانت بين الأوس والخزرج من حروب طويلة قضى عليها الإسلام[8].

وقد ورد النهي عن عصبية الجاهلية في كثير من الأحاديث منها الصحيح والحسن كقوله ﷺ: «أبغض الناس إلى الله ثلاثة: ملحد في الحرم، ومبتغ في الإسلام سنة الجاهلية، ومطلب دم امرىء مسلم بغير حق ليهريق دمه»[9] رواه

---

(6) أخرجه أحمد في مسنده جـ 4 ص 182 والترمذي جـ 4 ص 35 والحاكم في المستدرك جـ 1 ص 73. وجاء في صحيح الجامع الصغير برقم 3782 وانظر بحوث في أصول التفسير د. محمد لطفي الصباغ، ص 103. المكتب الإسلامي ط 10. 1408 هـ 1988 م.

(7) سورة الأنعام، آية: 159.

(8) انظر: حياة محمد: محمد حسين هيكل ص 223. والسيرة النبوية ص 223. السيد أبي الحسن الندوي، طبعة دار إحياء التراث بقطر.

(9) انظر: صحيح البخاري، بشرح فتح الباري جـ 12 ص 210 ـ 211 ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، طبعة السلفية.

البخاري من حديث ابن عباس وقوله ﷺ: «ليس منا من دعا إلى عصبية»[10].

وقد اعتصم في هذا العصر أهل أوروبا بالعصبية الجنسية، كما كانت العرب في الجاهلية، فسرى سم ذلك إلى كثير من المسلمين المتأثرين بالأوروبيين، فحاول بعضهم أن يجعلوا في المسلمين جنسيات وطنية لتعذر الجنسية النسبية. ويوجد في بعض البلاد الإسلامية من يدعو إلى هذه العصبية الجاهلية ـ وهي دعوة فاسدة مناهضة للإسلام[11] وهي من مقدمات الخراب والدمار، لا من وسائل التقدم والعمران، فالإسلام يأمر باتحاد واتفاق كل قوم تضمهم أرض وتحكمهم الشريعة على الخير والمصلحة فيها، وإن اختلفت أديانهم وأجناسهم. ويأمر مع ذلك باتفاق أوسع، وهو الاعتصام بحبل الله بين جميع الأقوام والأجناس لتتحقق بذلك الأخوة في الله، ولذلك قال بعد الأمر بالاعتصام والاجتماع والنهي عن التفرق: **﴿واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخواناً﴾**[12] يشير إلى ما كان عليه المؤمنون في عصر التنزيل من أخوة الإيمان التي بها قاسم الأنصار المهاجرين أموالهم وديارهم وبها كانوا يؤثرون بعضهم بعضاً بالشيء على نفسه، وهو في خصاصة وحاجة شديدة إلى ذلك الشيء بعد ما كان بينهم في الجاهلية من العداوة والبغضاء وتسافك الدماء، ما هو معروف في جملته لعامة المسلمين وفي تفاصيله الغريبة للمطلعين على أخبارهم المروية والمدونة.

ومنها أن الحروب تطاولت بين الأوس والخزرج مائة وعشرين سنة حتى أطفأها الإسلام وألف الله بين قلوبهم برسوله ﷺ.

فهذه بعض ما أفادهم الإسلام في حياتهم الدنيا، وقد أنقذهم فيما يستقبلون من أمر الآخرة مما هو شر، وأدهى وأمر، وذلك قوله تعالى: **﴿وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها، كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تهتدون﴾**[13].

---

(10) رواه أبو داود من حديث جبير بن مطعم، وانظر تفسير المنار جـ 4 ص 21.

(11) انظر المنار جـ 6 ص 10. محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، طبعة ثانية أعيدت بالأوفست.

(12) سورة آل عمران، آية: 103.

(13) سورة آل عمران، آية: 103.

وإنني سأتناول في هذا البحث الوحدة الإسلامية بين النظرية والتطبيق من خلال النقاط التالية: ـ

1 ـ بسقوط الخلافة انفرط عقد الأمة الإسلامية، ومنذ ذلك اليوم لم يلتئم شملها بصورة عملية تجعل منها قوة فاعلة في عالمنا المعاصر.

2 ـ سقوط الخلافة الإسلامية كان مخططاً له من قبل أعداء الإسلام.

3 ـ العوامل الذاتية التي رسخت ظاهرة الانفصال والفرقة بين شعوب العالم الإسلامي.

4 ـ الأمة الإسلامية لها القدرة على إقامة وحدة إسلامية تؤلف بين أبنائها في ظل الأوضاع الدولية المتغيرة.

5 ـ مقومات الوحدة بين شعوب العالم الإسلامي.

6 ـ الخطوات العملية لتحقيق هذه الوحدة المنشودة.

والله أسأل أن يوفقني لإبراز هذا الموضوع الهام الذي شغل بال كثير من أهل العلم والمخلصين من أبناء المسلمين في شتى بقاعهم والله الهادي إلى أقوم السبل وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

أولاً: نشأة الخلافة وتطورها:

لحق رسول الله ﷺ بالرفيق الأعلى، فلم يصدق العرب أنه مات[14] ونسوا أنه رسول قد خلت من قبله الرسل، وغابت عنهم ـ من هول المفاجأة ـ آيات تعلمهم أن الله لم يكتب الخلد لأحد من البشر ﴿**وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد أفإن مت فهم الخالدون**﴾[15] وأن كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام.

(14) الكامل لابن الأثير جـ 2 ص 219. طبعة المطبعة الأزهرية، 1301 هـ وطبعة النجار 1348 هـ.

(15) سورة الأنبياء، آية: 34.

وكان طبيعياً أن يطمع في الخلافة كثيرون، وأن تحاول كل جماعة ترشيح رئيسها ليتولى أمر المسلمين، فكانت الأنصار تميل بالخلافة إلى سيد الخزرج سعد بن عبادة[16] لكن الأمر لم يتعد الترشيح، إذ لم يكن سعد هذا قادراً على ضم صفوف الأوس والخزرج، فأضعف القوم خلافهم، ولم يتم لهم ما أرادوا[17] واعتقد بنو هاشم أن الخلافة ينبغي أن تكون فيهم، ورأوا علي بن أبي طالب أحق الصحابة بها، لأنه ربيب النبي وابن عمه وزوج ابنته فاطمة[18] ومن أول الناس إسلاماً، وأوسعهم علماً[19].

والمهاجرون الذين تركوا ديارهم وأموالهم وهاجروا من مكة إلى المدينة كانوا يريدون الخلافة فيهم[20]، ويظهرون ميلهم بها إلى أبي بكر الصديق[21]، فهو أول السابقين إلى الإسلام من الرجال[22] وصاحب النبي في الغار بشهادة القرآن، لقوله تعالى: **﴿إلّا تنصروه فقد نصره الله، إذ أخرجه الذين كفروا ثاني اثنين إذ هما في الغار، إذ يقول لصاحبه: لا تحزن، إن الله معنا﴾**[23] ووالد زوجته المحببة إلى نفسه عائشة ـ رضي الله عنها ـ[24] ورفيق النبي ﷺ في مواقف دعوته إلى الله تعالى. وانطفأت الفتنة حينما سمع الصحابة حديثاً يرويه أبو بكر عن النبي ﷺ يقول فيه: «الأئمة من قريش»[25] وقد فسره ابن خلدون بأنه ﷺ، راعى ما كان

---

(16) سيرة ابن هشام 1015/2. تحقيق محيي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية وطبعة الحلبي، 1348 هـ ـ 1930 م.

(17) زد على هذا أن سعد بن معاذ، سيد الأوس، كان قد توفي قبل وفاة النبي ﷺ، انظر ابن هشام جـ 2 ص 674.

(18) قارن فرق الشيعة «للنوبختي» ص 2 بالمعارف (لابن قتيبة) ص 70.

(19) الكامل جـ 2 ص 37.

(20) الفصل لابن حزم جـ 4 ص 97 القاهرة سنة 1928 م وطبعة دار الكتب المصرية سنة 1941 م.

(21) فرق الشيعة «للنوبختي» ص 3. صححه محمد صادق، النجف سنة 1335 هـ.

(22) الكامل (لابن الأثير) جـ 2 ص 38.

(23) سورة التوبة، آية: 40.

(24) الكامل جـ 2 ص 77.

(25) من حديث رواه أحمد عن أنس ورجاله ثقات، كما قال الهيثمي في مجمع الزوائد 129/5 وقال المنذري في الترغيب والترهيب، إسناده جيد، انظر المنتقى حديث رقم (1299) ورواه أحمد في =

لقريش في عصره من القوة والعصبية التي يرى ابن خلدون أن عليها تقوم الخلافة أو الملك، ولهذا قال بعض أهل العلم: يشترط في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولي عصبية قوية على من معها لعصرها ليستتبعوا من سواهم، وتجتمع الكلمة على حسن الحماية[26].

وقال عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ للأنصار: «لا ترضى العرب أن تؤمركم ونبيها من غيركم»[27] وحينئذ قال الأنصار: «منا أمير ومنكم أمير» فأبى المهاجرون وبايع عمر وأبو عبيدة أبا بكر[28] فاقتدى بهما الأنصار إلا بعض الخزرجيين ثم وافق أكثرهم بما يشبه الإجماع، ولا سيما حين استيقنوا أن الأمر سيكون شورى بينهم وبين المهاجرين[29].

وخلف رسول الله ﷺ لأبي بكر في المنطقة الوسطى من الحجاز حكومة واحدة قوية تشتمل على مكة والمدينة وكثير من المناطق المجاورة[30] وأنه جعل من رعايا هذه الحكومة «أمة» واحدة ذات شخصية متميزة وكيان أصيل[31] وأنه أحل في المجتمع الإسلامي رابطة الدين وإخاء المؤمنين محل العصبية البغيضة والشعور القبلي المقيت[32] لكن هذه الوحدة السياسية المثالية أخذت تضعف بعد وفاة الرسول ﷺ ولا سيما بين القبائل التي خضعت للإسلام خضوعاً ظاهرياً وسمت الزكاة «إتاوة»[33] وامتنعت هذه القبائل عن دفع الزكاة إلى أبي بكر وأولئك هم أهل

= حديث آخر بلفظ (الأمراء من قريش) قال الهيثمي: ورجاله رجال الصحيح، خلا سكيت بن عبد العزيز وهو ثقة (193/5) وقال المنذري: رواته ثقات (انظر المنتقى/ 1300).

(26) انظر: مقدمة ابن خلدون جـ2. ص 695 ـ 696 ط. لجنة البيان العربي الثانية بتحقيق د. علي عبد الواحي وافي، وانظر: كيف نتعامل مع السنة النبوية د. يوسف القرضاوي، ص 130.

(27) عمر بن الخطاب (لابن الجوزي) 34 ـ 35 انظر: «تاريخ عمر».

(28) ابن هشام جـ2 ص 1016.

(29) الكامل جـ2. ص 223.

(30) ابن هشام جـ2. ص 933.

(31) انظر: Encyclopedie de L'islam (Art. Unna) 4/1010.

(32) انظر: الدعوة إلى الإسلام، ص 42 (رنولد) طبعة القاهرة، 1947. ترجمة حسن إبراهيم وعابدين.

(33) الكامل جـ2 ص 238.

الردة[34] الذين اضطر أبو بكر إلى محاربتهم إلا أن يرجعوا إلى الدين ويتعهدوا بإقامة أركانه[35] وإلا فلا يهادنون ولا يصالحون[36].

وتوفي أبو بكر في الثاني والعشرين من جمادى الآخرة سنة 13 هـ بعد أن قضى على فتنة المرتدين وأحرز أعظم الانتصارات في حركة الفتوح، فكان بعد رسول الله من أكبر مؤسسي الدولة الإسلامية[37].

واستشار أبو بكر - رضي الله عنه - قبل وفاته الصحابة في استخلاف عمر، فحمدوا له ذلك، حتى كأنهم انتخبوا عمر انتخاباً، وكتب لعمر بالخلافة عهداً، تاركاً له بعد وفاته مقاليد الأمور[38].

ولا ريب أن عصر عمر هو العصر الذهبي للإسلام، وأنه كمل عهد أبي بكر، وأن عمر نفسه كان أشهر خلفاء المسلمين، وحسبك ما تم من الإصلاح في أيامه ولشؤون الإدارة والمال حتى قالوا: عمر أول من دون الـدواوين، فقد سمى للمقاتلين من أهل الحجاز أو من «الروادف» المنضمين إليهم من عرب الجزيرة[39] ولعائلاتهم من النساء والصبيان، مرتبات ثابتة عرفت بالعطاء[40] وقدر ذلك العطاء حسب قرابتهم من النبي ﷺ[41] أو شهودهم بدراً الكبرى، أو حضورهم المواقع المشهورة كالقادسية واليرموك[42].

وفكر عمر في الحكم بعده من غير أن يستقر على رأي، ولما طعنه أبو لؤلؤة المجوسي في أواخر سنة 23 هـ ألح عليه والمهاجرون أن يستخلف[43]، فخاف

---

(34) الأحكام السلطانية (للماوردي) ص 44. مطبعة الوطن بمصر سنة 1298 هـ.
(35) تاريخ الطبري، جـ 1 ص 1881 - 1884. الطبعة الأولى 1901 م.
(36) الأحكام السلطانية للماوردي، ص 46 - 47.
(37) النظم الإسلامية نشأتها وتطورها، د. صبحي الصالح، ص 260. دار العلم للملايين سنة 1980 م.
(38) الكامل جـ 2 ص 292. وقارن بكتاب تاريخ عمر (لابن الجوزي) ص 36.
(39) انظر المصباح المنير 344/1 - 345 للفيومي، طبعة القاهرة.
(40) فتوح البلدان للبلاذري ص 449. شركة طبع الكتب العربية، مصر ط 1319/1 هـ - 1901 م.
(41) الخراج لأبي يوسف ص 50. المكتبة السلفية، ط 2. القاهرة سنة 1952 م وطبعة باريس 1921 م.
(42) الكامل جـ 2. ص 350 - 351.
(43) تاريخ عمر لابن الجوزي ص 152.

عاقبة الاستخلاف وقال: «إن أستخلف فقد استخلف من هو خير مني، وإن أترك فقد ترك من هو خير مني»، وآثر أن يحصر الأمر في ستة من كبار أصحاب النبي ﷺ ليختاروا واحداً منهم فيبايعه المسلمون، وهم: علي بن أبي طالب، وعثمان بن عفان، وطلحة بن عبيد الله، والزبير بن العوام، وسعد بن أبي وقاص، وعبد الرحمن بن عوف، وأولئك هم أهل الشورى[44] الذين فوض إليهم التشاور في هذا الأمر الخطير.

وخلع كل واحد من هؤلاء الصحابة نفسه عن اختيار الخليفة وعهد إلى الآخر باختيار الخليفة[45] حتى انتهى الأمر إلى عبد الرحمن بن عوف، فأعلن في المحرم سنة 24 هـ تولية عثمان بن عفان[46] وساء بني هاشم ذلك الاختيار. ولم يملكوا أنفسهم من إبداء امتعاضهم لتحامل القوم عليهم[47] وإن وجد عليٌّ نفسه مضطراً لمبايعة عثمان كما بايع من قبل أبا بكر وعمر[48] وبعد مقتل عثمان ـ رضي الله عنه ـ لجأ الناس إلى علي يقولون: أمير المؤمنين فلم يجد بداً من قبول الخلافة وقد عرضها عليه عرب الأمصار وأهل بدر والمهاجرون والأنصار[49]وأطلق عليه شيعته لقب «الإمام»[50] وحرض الثوار علياً على عزل العمال الذين عينهم عثمان، فأذعنوا جميعاً إلا معاوية في الشام الذي علق على المنبر قميص عثمان[51] وطفق يحض الناس على الثأر للخليفة المقتول.

وعندما سار علي إلي العراق خرجت السيدة عائشة وأنصارها للقائه وأخذت تحمس الجند وهي في هودجها على الجمل، ثم عقر جملها وقتل دونه سبعون

---

(44) الكامل جـ 3 ص 152.

(45) الأحكام السلطانية للماوردي ص 9.

(46) مقدمة ابن خلدون ص 166 ـ القاهرة سنة 1322 هـ وطبعة المطبعة الأزهرية 1348 هـ 1920 م.

(47) قارن بالكامل جـ 3 ص 35.

(48) أنساب الأشراف جـ 5 ص 22 «للبلاذري» تحقيق غموتين.

(49) العقد (لابن عبد ربه) تحقيق محمد سعيد العريان، مطبعة الاستقامة سنة 1940 م مصر.

(50) الكامل لابن الأثير جـ 3 ص 98.

(51) الإمامة والسياسة (لابن قتيبة) جـ 1 ص 133 ضححه محمد محمود الرافعي، القاهرة سنة 1322 هـ 1904 م.

رجلاً، وعرف هذا اليوم بموقعة الجمل[52] وأعاد علي عائشة إلى مكة محاطة بالتكريم[53] وتابت هي إلى الله أسفاً على ما أريق من دماء المسلمين[54].

ثم كان يوم صفين، وتحكيم الحكمين، ثم بداية الوهن، وتصدع الصفوف بين أتباع علي، وعرف معاوية كيف ينتهز الفرصة بإثارة الاضطرابات في أرجاء البلاد[55] فازدادت نقمة الخوارج، وقرروا قتل معاوية وعلي، فلم ينجحوا في قتل أولهما، أما علي فقتله عبد الرحمن بن ملجم في المسجد في شهر رمضان وهو يردد: «الحكم لله لا لك يا علي»[56] وبمصرعه انتهت خلافة الراشدين، وخلا الجو لمعاوية ليعلن خلافته بالشام، ويدخل على نظام الحكم مبدأ الوراثة الذي ينافي روح الإسلام[57].

وعندما فكر معاوية بتوريث ابنه يزيد الخلافة من بعده، استحدث للنظم الإسلامية تقليداً جديداً، غير به سنة السلف، وتشبه بملوك الفرس والبيزنطيين، وحول الخلافة كما قال الجاحظ ـ إلى ملك كسروي وعصب قيصري»[58]، وأرسل معاوية ابنه يزيد في عهد مبكر إلى حرب الثغور[59] وكتب إلى عماله بتقريظه ومدحه[60] ليزيل عنه ما ألصقه به أعداء البيت الأموي من الخلاعة وشرب الخمر وإيواء المغنين[61] ثم أخذ له البيعة بنفسه من وفود الأمصار، حتى ولو كانوا كارهين[62].

---

(52) الكامل جـ 2 ص 127.

(53) المصدر السابق 132/3.

(54) انظر عائشة والسياسة للأستاذ سعيد الأفغاني، ص 242 الطبعة الثانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة، سنة 1957 م.

(55) الكامل جـ 3 ص 138. 180.

(56) المصدر السابق جـ 3 ص 196.

(57) المصدر السابق جـ 3 ص 178.

(58) رسالة في معاوية والأمويين ص 16 صححها ونشرها عزة العطار، القاهرة، سنة 1365 هـ.

(59) تاريخ اليعقوبي، جـ 2 ص 271. تحقيق هوتسما، الطبعة الأوروبية في جزأين، 1893 م.

(60) الكامل جـ 3 ص 250.

(61) الأغاني جـ 16 ص 70 لأبي الفرج الأصفهاني ـ 20 جزءاً، طبعة بولاق، سنة 1285 هـ.

(62) انظر: تاريخ اليعقوبي جـ 2. ص 256. والإمامة والسياسة جـ 1 ص 263.

ثانياً: سقوط الخلافة الأموية:

بدأت الخلافة الأموية تضعف بعد موت معاوية ـ رضي الله عنه ـ وتولى يزيد الخلافة بعده، فقد كان الحسين بن علي أول الخارجين على يزيد، وقد تمسك بالخلافة بعد تحريض أهله إياه، وتأييدهم له، وسار بعدد قليل من أصحابه إلى الكوفة التي قتل فيها من قبل أبوه، وقاتل آل البيت قتال الأبطال، في سهل لا ماء فيه بالقرب من الفرات، سماه الحسين «كربلاء» إذ لم يكن فيه إلا الكـرب والبلاء[63] وما زال أنصاره يتنافسون بالقتال بين يديه حتى أصبح أغلبهم ما بين قتيل وجريح[64] ثم نزل إليه رجل نكرة فركب صدره وحز رأسه الشريف[65] وكانت هذه هي «الفتنة الثانية»[66] التي حاقت بالمسلمين بعد الفتنة الكبرى ـ بمقتل عثمان ـ رضي الله عنه ـ فانفصمت عرى الوحدة، وكثرت الفـرق، وتشعبت الآراء، واستحالت الخلافة الأموية «ملكاً عضوضاً» وإن خرج منها حكام أكفاء، أسهموا في بناء الحضارة الإسلامية، ووسعوا رقعة الدولة.

ومما ساهم في سقوط الدولة الأموية الصراع بين أفراد البيت الأموي، والدليل على هذا هو أن مروان كان له موقف من ولاية يزيد في حياة معاوية ولا نود أن نفصل هذا الموضوع الذي أشبعته المصادر دراسة وبحثاً[67].

ثالثاً: الخلافة في الدولة العباسية:

قامت الدولة الإسلامية العباسية على أكتاف الأعاجم، لأن العباسيين لم

---

(63) معجم البلدان جـ 7 ص 229. لياقوت الحموي، تحقيق أمين الخانجي، 8 أجزاء القاهرة، سنة 1323 هـ.

(64) مقاتل الطالبيين ص 55. لأبي الفرج الأصفهاني، النجف سنة 1353 هـ.

(65) انظر: فرق الشيعة ص 25. «للنوبختي» صححه محمد صادق، النجف سنة 1355 هـ 1936 م.

(66) انظر الكامل جـ 3 ص 264.

(67) انظر: النزاع بين أفراد البيت الأموي ودوره في سقوط الخلافة الأموية، تأليف: رياض عيسى، دار حسان للطباعة والنشر، طبعة أولى، سنة 1406 هـ 1985 م وانظر خلافة بني أمية، ص 79 ـ 80 نبيه عاقل، والتاريخ السياسي للدولة العربية جـ 2. الطبعة الثالثة، بيروت، سنة 1966 م ص 95.

يجدوا بداً من إشراكهم في السلطة، ولم يكن عجباً أن تأثروا بهم، فقلبت على خلفائهم نزعة استبدادية أوشكت أن تذكر الناس بأكاسرة الفرس، وبالخلافة العباسية دخلت الأمة الإسلامية طوراً جديداً، حتى قال المؤرخون: إن دولة بني أمية عربية، ودولة بني العباس أعجمية[68] واستطاع الحكام العباسيون أن يفرضوا على الناس طاعتهم باسم الدين، ولا سيما حين كان الخليفة يرتدي بردة النبي ﷺ في المواسم والأعياد[69].

ولقد أصبحت الخلافة في العصر العباسي وراثية تماماً، ووجهت في هذه المسألة أقسى ضربة إلى تقاليد العرب حين تجاهل العباسيون مشكلة السن، فعهدوا بالخلافة إلى الذين لم يبلغوا سن الرشد: كما عهد الرشيد إلى ابنه الأمين وكان عمره خمس سنوات فقط، وربما كانت هذه الطريقة معروفة في العهد الأموي، إلا أن العباسيين توسعوا فيها وجروا بها على الخلافة كثيراً من الويلات[70].

رابعاً: النفوذ التركي 218 هـ ـ 334 هـ:

لعل أهم ما نلاحظه في هذه الفترة أن ظروفاً جديدة طرأت فغضت من قيمة الخلافة ومكانة الخليفة حتى بدأت سلطاته تتقلص رويداً رويداً، بعد أن تدخل الأتراك في شؤون الدولة حتى في اختيار الخلفاء وتعيينهم وعزل بعضهم أحياناً، ومن ذلك أن المعتز لما جلس على سرير الخلافة قال بعض الظرفاء: أنا أعرف مقدار خلافته، قالوا له، فكم يعيش وكم يملك؟ قال: ما أراد له الأتراك أن يعيش[71].

---

(68) البيان والتبيين جـ 2 ص 64 (للجاحظ) تحقيق عبد السلام هارون سنة 1948 م.

(69) النظم الإسلامية (لحسن إبراهيم) ص 40 وعلي إبراهيم حسن بالقاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط 2. سنة 1959 م.

(70) المدخل في تاريخ الحضارة العربية ص 19 (ناجي معروف) الطبعة الأولى ببغداد سنة 1379 هـ 1960 م.

(71) الفخري في الآداب السلطانية (لمحمد بن علي بن محمد بن طباطبا المعروف بابن الطلقي) شركة طبع الكتب العربية بمصر سنة 1317 هـ.

خامساً: النفوذ البويهي 334 هـ ـ 447 هـ:

في هذه الفترة انحط مركز الخليفة انحطاطاً شديداً، وفقد حرمته ومكانته، فقد جاء معز الدولة البويهي على رأس جيش أعجمي، وفتح به بغداد وأنشأ في مركز الخلافة إمارة وراثية وسمى نفسه أمير الأمراء.

وأبقى البويهيون على الخلافة، ولكنهم انتزعوا من الخليفة كل سلطة تنفيذية. وهكذا لم يبق للخلفاء في هذا العصر إلا القليل من النفوذ الديني يمكنهم من تعيين القضاة والوعاظ وأئمة المساجد والقائمين بالشؤون الروحية المحضة، وبكلمة واحدة أضحى الخليفة أقرب إلى رجل الدين المعظم، بينما كانت السلطة السياسية من نصيب أمير الأمراء[72].

سادساً: النفوذ السلجوقي 447 هـ ـ 590 هـ:

اضطربت الأحوال في إقليم العراق مما جعل الخليفة القائم بطغرلبك مؤسس الدولة السلجوقية، الذي دخل بغداد سنة 447 هـ فقضى على البويهيين، وفي هذا العهد السلجوقي حاول الفاطميون أن يستولوا على العراق، واستطاع رجل منهم يقال له البساسيري أن يسير إلى بغداد وأن يخضعها لنفوذه، واستطاعوا أن ينتزعوا بلاد الشام أيضاً من الفاطميين، وانقطعت الدعوة إلى الفاطميين منذ أعلن أمير المرابطين يوسف بن تاشفين اعترافه للعباسيين بالخلافة.

وقد استعادت الخلافة في هذه الفترة شيئاً من عزتها وكرامتها، فعاد الناس يلقبون الخليفة «بأمير المؤمنين»[73].

ولقد ظلت السلطة بأيدي السلاجقة إلى وفاة السلطان مسعود السلجوقي سنة 574 هـ، ثم زالت هذه السلطة منذ تلك السنة عن العراق.

وتمكن الخليفة الناصر لدين الله العباسي من الإجهاز على آخر سلاطين

---

(72) المدخل في تاريخ الحضارة العربية ص 22. (ناجي معروف).

(73) المصدر السابق ص 23.

السلاجقة سنة 590 هـ وقال: إنه يريد أن يصلح نظم الخلافة، وربما تم له ما أراد في بعض مظاهر الإصلاح، وجاهر الناصر بتعظيم العروبة في ديار الإسلام، فأتاح بهذا للخلافة أن تبقى بنجوة عن نفوذ الأعاجم الطامعين، وظلت الخلافة العباسية مستقلة نحو 66 سنة حتى سقوط بغداد بأيدي المغول سنة 656 هـ(74).

سابعاً: عهد الفاطميين سنة 297 ـ 567 هـ:

قامت الخلافة الفاطمية في المغرب سنة 297 هـ وانتقلت إلى مصر في عهد المعز لدين الله سنة 362 هـ وإلى فاطمة بنت الرسول ﷺ ينتسب مؤسسو هذه الخلافة، الذين رغبوا منذ البداية في مزاحمة الخلافة العباسية على شؤون الحكم.

أخذ الفاطميون بمبدأ الوراثة في الحكم كالعباسيين، وأوجبوا على الإمام أن يعين اسم ولي عهده قبل موته لئلا تخلو الأرض من إمام.

وقد وضعوا كثيراً من النظم الإدارية والمالية، أحكموا بها أمور الخراج والحسبة والجوالي والأحباس، وبسطوا سلطانهم على البلاد الممتدة من المحيط الأطلسي غرباً إلى نهر الفرات شرقاً، ومن آسيا الصغرى، شمالاً إلى بلاد النوبة جنوباً(75).

ونشأت خلافة أخرى للفاطميين في شمالي إفريقية، وحرص بعض خلفائها على مظاهر الأبهة كما كان يحدث في بلاط قرطبة بالأندلس، ليظل الخليفة في نظر الناس حاكماً دنيوياً وإماماً روحياً(76).

سقوط الخلافة العباسية

هناك أسباب كثيرة أدت إلى سقوط خلافة العباسيين سوف أذكرها بإيجاز وهي ما يأتي:

---

(74) المصدر نفسه ص 24.

(75) انظر: النظم الإسلامية (لحسن إبراهيم) ص 79 ـ 85.

(76) انظر: المدخل في تاريخ الحضارة العربية ص 25.

أولاً: حملة المغول العسكرية، بقيادة هولاكو ـ وسقوط بغداد على أيدي المغول وأعوانهم ـ[77] وأصبحت مدينة بغداد، ومعها جميع أراضي الدولة العباسية بصورة رسمية جزءاً من الممتلكات المغولية، وذلك عندما مثل المستعصم بنفسه أمام هولاكو وأعلن استسلامه للمغول[78] وقد كانت نهاية الدولة العباسية في سنة ستمائة وستة وخمسين للهجرة في يوم الأحد الرابع من صفر[79].

ثانياً: دور العناصر المسيحية من خارج أراضي الدولة العباسية:

يبدو لنا من الخطأ الكبير القول بأن سقوط بغداد وما نتج عنه من دمار الدولة من مصائب، ومحن وما تعرضوا له من القتل والسلب خلال الغزو المغولي ـ كان سببه المغول بصورة رئيسية وأساسية ـ وإنما شاركت بعض العناصر المسيحية والإسلامية في القضاء على الخلافة في بغداد[80].

لقد بدأت البعثات التبشيرية، الأوروبية وغير الأوروبية، المسيحية نشاطاتها التبشيرية، بين الأوساط المغولية، منذ وقت مبكر جداً، وذلك لتشجيع أولئك الناس، وحثهم على اعتناق الديانة المسيحية، والعمل على إعلاء هذه الديانة السماوية وجعلها أكثر انتشاراً.

وكان الغرض من وراء هذه البعثات التبشيرية المسيحية، ونشاطاتها، يهدف إلى تحقيق أمرين، في غاية الأهمية:

(أ) نشر هذه الديانة، في هذه الأصقاع.

(ب) السعي الحثيث بجد ونشاط مضنيين وراء إيجاد نوع من التحالف

---

(77) انظر: رشيد الدين، جامع التواريخ جـ 2 ص 699 (خلفاء جنكيز خان) ترجمه إلى اللغة الإنكليزية، فارسية، مترجم إلى الإنكليزية، الأستاذ الدكتور/ ج. أ. بويل نيويورك سنة 1971 م.

(78) انظر ذيل مرآة الزمان جـ 1 ص 85. تحقيق دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد سنة 1374 هـ 1954 م.

(79) انظر: مجمل فصيحي، جـ 2 ص 325.

(80) انظر تاريخ المغول والعالم الإسلامي ـ سقوط الدولة العباسية، د. سعد بن محمد حذيفة الغامدي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، سنة 1401 هـ 1981 م.

الشرقي ـ الغربي، ثم القيام بعد ذلك بحملة صليبية أخيـرة ضد المسلمين. والقضاء على دينهم بصورة نهائية(81).

وكانت الدويلات المسيحية الصليبيـة في الشرق الأوسط وعلى رأسهـا دويلاتهم في أرمينيا الصغرى وفي أنطاكية وفي طرابلس ممن عرف أنهم ساهموا مساهمة فعالة في حملة المغول ضد الأقطار الإسلامية، فقد انضمت قواتهم العسكرية تحت خدمة المغول، فانضووا تحت لوائهم على أمل مكاسب إقليمية من أراضي المسلمين، وخاصة استعادة بيت المقدس، ومن ثم القضاء المبرم على الإسلام كدين رئيسي في المنطقة.

ثالثاً: دور المسيحيين من داخل أراضي الخلافة العباسية:

لم نجد في المصادر التي تسنى لنا الرجوع إليها ـ أية إشارة تدل على أن الجالية المسيحية هناك قد ساهمت مع المغول، أو قدمت لهم تسهيلات، أو مساعدات ضد الدولة العباسية، أثناء اقتحام المغول لأراضي العراق عامة، وبغداد خاصة. على الرغم من أن بعض التقارير التي بين أيدينا تشير بوضوح على أن منازل أتباع الدين المسيحي كان يقوم على حراستها جنود مغـوليون، أرسلوا خصيصاً للقيام بهذا الفرض، أثناء اجتياح بغداد، وقد كان موقف المسيحيين في بغداد موقفاً إيجابياً بوجه عام، وذلـك بالعكس تمـاماً من مـوقف المسيحيين الصليبيين في الشام هذا على الرغم من أن فئات قليلة تصرفت تصرفاً صلفاً، جرحت شعور المسلمين في هذه المحنة الكبرى(82).

رابعاً: دور العناصر المسلمة في إسقاط بغداد وتدمير الخلافة العباسية:

كان هناك عناصر، تتكون من المسلمين، وقوى شاركت فعلاً في حملة

---

(81) آرنولد، سيرثومان، الخلافة، لندن، سنة 1970 م ص: 125. وكوك، رتشاد بغداد، مدينة السلام، لندن، سنة 1927 م ص 130 ـ 139 وساووندرز، تاريخ الفتوحات المغولية ص 79.

(82) انظر: الحوادث الجامعة ص 218. 224. 329. وص: من 333 ـ 334. ابن القوطي.

المغول التي قادها هولاكو ضد أراضي العراق، ممن شاركت في كارثة بغداد، والإطاحة بحكومتها العباسية، وتنقسم هذه العناصر إلى فئتين رئيسيتين، تتكون الأولى من أولئك الذين اتهمتهم بعض المصادر بالقيام بالتآمر الغادر مع القوات المغولية الغازية، ضد حكومة بغداد العباسية[83].

أما المجموعة الثانية (من العناصر والقوى المسلمة) فيتكون أعضاؤها ممن ثبت أنهم اشتركوا فعلاً مع المغول، مشاركة فعالة، في غزواتهم تلك ضد الأراضي الإسلامية، وممن تلطخت أيديهم بدماء إخوانهم المسلمين[84] كما أن هناك بعض الحكام المسلمين شارك المغول في حملتهم الغازية تلك ـ بقيادة هولاكو[85].

الخلافة الاسلامية في تركيا

تأسست الدولة العثمانية على يد الأتراك العثمانيين بعد تفكك، الإمبراطورية السجلوقية، ومؤسس الدولة العثمانية هو عثمان الأول الملقب بـ «الغازي» وتعاقب على عرش الدولة العثمانية عدد كبير من السلاطين بدءاً من السلطان عثمان الأول (1299 ـ 1326 م) تاريخ استقلاله 1299 م، ثم جاء بعده السلطان أورخان (1326 ـ 1360 م) واستمر توليهم للحكم الواحد تلو الآخر إلى أن تولى السلطان العثماني الرابع والثلاثون (عبد الحميد ابن السلطان عبد المجيد) وقد ارتقى العرش بعد أن قطع الأطباء الأمل في شفاء السلطان مراد.

وفي استانبول التي كانت تعج بجواسيس الدول الأجنبية، نشطت السفارات في جمع المعلومات عن السلطان الجديد المرتقب، ولقد أتى السلطان عبد الحميد إلى الحكم في فترة مضطربة جداً من تاريخ الدولة العثمانية،

---

(83) انظر: ذيل مرآة الزمان جـ 1 ص 90. اليونيني، والبداية والنهاية، جـ 13. ص 202. الإمام ابن كثير، طبعة بيروت، سنة 1967 م.

(84) تراجم رجال القرنين السادس والسابع، ص 198. أبو شامة، عبد الرحمن بن إسماعيل (ويعرف هذا الكتاب بالذيل على الروضتين) القاهرة، 1366 هـ/ 1946 م وانظر: دول الإسلام، جـ 2 ص 122. وانظر: فوات الوفيات جـ 2. ص 313. ابن شاكر الكتبي.

(85) انظر: جامع التواريخ، رشيد الدين، جـ 2 ص 688.

فالأوضاع كانت تغلي في البلقان والثورات قائمة في هرسك وفي بوسنه، وفي الجبل الأسود، وفي بلغاريا، والدول الأوروبية وروسيا تؤجج هـذه الثورات وغيرها، وتمدها بالسلاح وبالمتطوعين، وتضغط بذلك، على الدولة العثمانية التي بقيت وحيدة أمام هذه الدول جميعاً[86].

سياسة السلطان تجاه الحركة الصهيونية:

طرد اليهود من كثير من البلدان الأوروبية التي سكنوا فيها ـ دون أن يتعايشوا ويتآلفوا وينسجموا مع شعوبها، بل تقوقعوا على أنفسهم وعاشوا في أحياء منعزلة مقفلة عليهم أطلق عليها اسم «الجيتو Ghetto system» فكرهتهم هذه الشعوب ونبذتهم وأساءت معاملتهم، وحرمت عليهم في معظم الأحيان تولي المناصب العامة[87].

ولما كانت فلسطين تقع آنذاك ضمن أملاك الدولة العثمانية، فقد اتجهت أنظار ومحاولات زعماء اليهود إلى السلطان عبد الحميد لعله يوافق على مقترح من مقترحاتهم، العديدة لتشكيل نواة صغيرة في فلسطين أو فيما يجاورها كخطوة أولى تتبعها خطوات أخرى للوصول إلى الهدف النهائي.

وقد بذل اليهود كثيراً من المساعي لدى السلطان ـ تعرض عليه جهود اليهود في تعمير تركيا، وتجديد شبابها مقابل السماح لهم بالاستيطان في أراضٍ في شرق الأردن وسوريا الجنوبية، فرفض الطلب من قبل السلطان الذي كان يحدس المرامي الحقيقية لليهود قائلاً: «إن اليهود يستطيعون العيش بسلام في أية جهة من المملكة إلا في فلسطين، لأن الدولة العثمانية ترحب بالمضطهدين، ولكنها ترفض مساعدة اليهود في إقامة مملكة لهم في فلسطين أساسها الدين»[88].

---

(86) انظر الدولة العثمانية والمسألة الشرقية، للدكتور محمد كامل الدسوقي ص 214.

(87) السلطان عبد الحميد الثاني حياته وأحداث عهده، بقلم أورخان محمد علي، دار الوثائق بالكويت، الطبعة الأولى، سنة 1407 هـ 1986 م.

(88) انظر إلى: «موقف الدولة العثمانية من الحركة الصهيونية» ص 58.

سقوط الخلافة الإسلامية كان مخططاً من قبل أعداء الإسلام وبخاصة اليهود:

لقيام دولة إسرائيل في فلسطين كان لا بد من سقوط الخلافة الإسلامية، وهذا بعينه ما جاء في بروتوكلات حكماء صهيون، حينما تنبأ به نيلوس بعد اطلاعه على هذه البروتوكولات وذلك منذ سنة 1319 هـ (1901 ك)[89] وذلك يؤكده طلب قرصو زعيم اليهود في سالونيك إلى السلطان عبد الحميد إعطاء فلسطين لهم ليتخذوها وطناً قومياً، فلما رفض الخليفة توعده الزعيم اليهودي[90] وكان من بين من سلمه قرار العزل بعد ذلك اثنان من زعماء اليهود[91].

وللقضاء على الخلافة الإسلامية التي أظلت بلاد الإسلام منذ عهد النبي ﷺ وقبل أن يقضى على السلطان المجاهد عبد الحميد ـ كما أوصى بذلك أحد مؤتمرات التبشير كان هناك تمهيد يتلخص في الآتي: ـ

أولاً: فصل الدين عن الدولة:

إن فكرة فصل الدين عن الدولة كانت من عمل اليهود، كما أشار إلى ذلك وليام غاي كار الأمريكي[92] وهذه الفكرة كانت غريبة عن الشرق الإسلامي ومن ثم كانت الأيدي الأجنبية وراءها سواء كانت أيدي الصليبية المتعصبة أو اليهودية الحاقدة، لأن مثل هذه الفكرة لا توجد في الفقه الإسلامي، والفكر الإسلامي لم يعرف مثل هذه الفكرة ولم يتصورها بل يعرف الفكر الإسلامي عكس ذلك تماماً لأن القرآن الكريم يحرم ذلك ويعتبر ذلك كفراً، وفتنة، وجاهلية. ويعرف الفكر الإسلامي أن وظيفة القرآن الأولى، هي أن يحكم، لا أن يوضع على الأرفف والمناضد، أو تحشى به الجيوب، قال تعالى: **﴿اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء﴾**[93] ويقول تعالى: **﴿أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من**

---

(89) انظر: الخطر اليهودي، بروتوكولات ـ حكماء صهيون: ترجمة محمد خليفة التونسي.

(90) انظر المصدر السابق.

(91) انظر المشروعية الإسلامية العليا، ص 231. د. علي جريشة.

(92) انظر: أحجار على رقعة الشطرنج، وليام غاي كار، ترجمة سعيد الجزائري.

(93) سورة الأعراف، آية: 3.

الله حكماً لقوم يوقنون﴾[94]. وقال تعالى: ﴿كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم﴾[95] وقال جل شأنه: ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾[96] و: ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون﴾[97] ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون﴾[98].

فالإسلام دين يحكم كل شيء، قال تعالى: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء﴾[99] والإسلام كما ينظم شؤون الفرد والأسرة ينظم أيضاً شؤون الدولة وشؤون المجتمع الدولي وذلك نابع من طبيعة الإسلام العالمية الذي بعث الله به رسوله محمداً ﷺ رحمة للعالمين، كما قال جل شأنه: ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾[100]، ﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً﴾[101] ذلك فقه الإسلام وفكره.. الدولة جزء من الدين قسم له لا قسيم[102].

وإذا عرفت التفرقة بين الدين والدولة في الغرب نتيجة لاضطهاد الكنيسة للعلم والعلماء، وسخريتها بعقائد الناس وعقولهم، فإن الشرق الإسلامي لم يعرف اضطهاد العلم والعلماء، بل حفظ لهم الإسلام وحفظت لهم أمتهم أكرم مكانة، وأعز منزلة. ومن ثم فلم يكن هناك محل.. لا من الناحية الفكرية، ولا من الناحية التاريخية لبث فكرة فصل الدين عن الدولة.

ونشأت هذه الفكرة حينما اعتنق حزب الاتحاد والترقي في تركيا الفكرة وعمل على ترويجها، ثم عمل عن طريق ضباطه على عزل السلطان عبد الحميد، ذلك الخليفة الذي رفض أن يعطي فلسطين وطناً لليهود وبصق في وجه زعيمهم

---

(94) سورة المائدة، آية: 50.
(95) سورة إبراهيم، آية: 1.
(96) سورة المائدة، آية: 45.
(97) سورة المائدة، آية: 47.
(98) سورة المائدة، آية: 47.
(99) سورة النحل، آية: 89.
(100) سورة الأنبياء، آية: 107.
(101) سورة سبأ، آية: 28.
(102) أساليب الغزو الفكري للعالم الإسلامي، ص 38 ـ 39.

قُرصو. وصارت الحكومة المدنية في أنقرة، هي التي تحكم، والخليفة في الأستانة بغير سلطان تطبيقاً لفصل الدين عن الدولة[103].

ثانياً: نشر القومية في مواجهة الخلافة:

كانت فكرة بث القومية هي المعول الثاني من معاول تحطيم الخلافة الإسلامية بعد بث فكرة فصل الدين عن الدولة، ونتيجة لهذه الفكرة فقد بدأت تظهر القوميات التالية:

1 ـ إثارة القومية الطورانية داخل دولة الخلافة (تركيا).

2 ـ إثارة القومية العربية داخل الولايات التابعة للخلافة.

والقومية التركية تعهدها بالرعاية حزب الاتحاد والترقي وحزب تركيا الفتاة. بينما انزلق إلى القومية العربية الشريف حسين ظناً منه أنها الوجه الآخر للإسلام، وقد بدأت الدعوة إلى القومية العربية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وتألفت في بيروت جمعية سرية لهذا الغرض في سنة 1292 هـ 1875 م[104] واعتقاداً من الشريف في حسن نوايا الجاسوس (لورانس) ومن ورائه ماكماهون حتى انتهى الأمر إلى أن تحارب جيوش القومية العربية جيوش الخلافة الإسلامية تعضدها الجيوش الإنكليزية التي سارت تحت راية فيصل ابن الشريف حسين لتخرج سوريا لاستقبالها استقبال الفاتحين[105].

ثالثاً: إسقاط الخلافة الإسلامية:

لقد صنعت الصهيونية العالمية مصطفى كمال أتاتورك كما صنعت حزب الاتحاد والترقي ليكون هؤلاء الجسر الذي تعبر عليه للقضاء على الخلافة الإسلامية

---

(103) المصدر السابق ص 39.

(104) راجع تفصيلاً لذلك بحثاً طيباً عن عوامل ضعف المسلمين للأستاذ سميح عاطف الزين دار الكتاب اللبناني.

(105) انظر: أساليب الغزو الفكري للعالم الإسلامي ص 40.

ويتضح ذلك من توقع بيلوس منذ سنة 1319 هـ (1901 م) كما أشرت إلى ذلك فيما مضى، وكذلك تهديد الزعيم اليهودي قرصو للسلطان عبد الحميد بعد أن رفض إعطاء فلسطين لليهود، وقبل ذلك كله نشروا فكرة فصل الدين عن الدولة ومصدرها المباشر الصليبية، ومصدرها غير المباشر الصهيونية، ومـن قبله نشر القومية العربية على يد لورانس الجاسوس الإنكليزي.

وقد وضعوا شروطاً أربعة لاستقلال تركيا وتسليمها للكماليين، وهي: -

1 ـ قطع كل صلة بالإسلام.
2 ـ إلغاء الخلافة.
3 ـ إخراج أنصار الخلافة والإسلام من البلاد.
4 ـ اتخاذ دستور علماني بدلاً من الدستور القديم[106].

وفي مارس عام 1924 م أعلن كمال «أتاتورك» رئيس تركيا إلغاء منصب الخلافة من بلاده فكان لهذا دوي بالغ في جميع أنحاء العالم الإسلامي[107] وأختم حديثي عن سقوط الخلافة الإسلامية في تركيا بالسؤال التالي:

هل صارت تركيا ـ بعد إلغاء الخلافة ـ في مصاف الدول العظمى؟

والجواب على ذلك: أن تركيا وبعد مرور أكثر من نصف قرن من إلغاء الخلافة فيها لا توضع في الدرجة الثانية، ولا الثالثة، ولا الرابعة، بين دول العـالم.. وكانت قبلهـا في الدرجـة الأولى، أهذا هـو الترقي.. يـا حـزب الترقي؟؟!!.

(106) انظر: العالم الإسلامي ـ الاستعمار السياسي والثقافي والاجتماعي ص 46. 47. أنور الجندي.
(107) انظر: الإسلام والخلافة في العصر الحديث، نقد كتاب الإسلام، وأصول الحكم ـ الدكتور محمد ضياء الدين الريس، مكتبة دار التراث، شارع الجمهورية ـ القاهرة.

العوامل الذاتية التي رسخت ظاهرة الانفصال والفرقة بين شعوب العالم الإسلامي

بات معلوماً أن العالم الإسلامي - بعد الإجهاز على الخلافة الإسلامية، وما تبعها وما سبقها من تقطيع لأوصال العالم الإسلامي، وما صاحب ذلك من حملات تبشير واستشراق، إن لم تنجح في تنصير المسلمين بما يكافىء الجهود والأموال المبذولة، فقد أفلحت في بث الشكوك والوهن في عقائد المسلمين وأفكارهم، ورسخت ظاهرة الانفصال والفرقة بين المسلمين.

أهم أسباب الانفصال والفرقة بين المسلمين هي ما يأتي:

1 - بعد المسلمين عن كتاب ربهم وسنة نبيهم ﷺ، والبحث عن السعادة والاستقرار في غيرهما.

2 - الجهل بالإسلام وعدم الإحاطة بعقائده وأحكامه وتشريعاته وأخلاقه وآدابه.

3 - ضعف التربية الإسلامية الصحيحة، سواء كان ذلك داخل الأسرة أو في مدارس التعليم على مختلف المراحل.

4 - نشر القوميات المختلفة بين الأمة الإسلامية والبعد عن الوحدة الإسلامية التي تنطلق من المساواة بين المسلمين وقد أعلن القرآن الكريم هذا المبدأ المجيد، ونادت به السنة النبوية المطهرة، وطبقه المسلمون في مجتمعهم فلم يكن هناك سادة وعبيد، ولا فقراء وأغنياء، ولا ملوك وسوقة، بل كانوا جميعهم متساوين أمام مبادىء الإسلام ونظمه، كما كانوا إخوة متحابين[108].

5 - انتشار البغضاء بين المسلمين، وهي من الأمور الخطيرة التي زادت الفرقة والشتات وقضت على المحبة التي غرسها الإسلام في نفوس المسلمين منذ أن اعتنقوه، وكانت تشد الناس بعضهم إلى بعض.

---

(108) قواعد البناء في المجتمع الإسلامي، ص 116. د. محمد السيد الوكيل.

6 ـ كما أن هناك كثيراً من الآفات الاجتماعية التي ساهمت في توسيع الفرقة والشتات بين المسلمين، منها ظن السوء الذي نهى عنه الإسلام في قول الرسول ﷺ: «إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث ولا تحسسوا ولا تجسسوا ولا تناجشوا ولا تحاسدوا ولا تباغضوا وكونوا عبادَ الله إخواناً»[109].

7 ـ ومن الآفات التي ساعدت في توسيع الشقة بين المسلمين وأثرت في تماسك الوحدة الإسلامية، آفة الحسد، وهي من أكثر الآفات انتشاراً بين المسلمين والسبب في ذلك ضعف الإيمان في النفوس، وعدم التمسك بالقرآن الكريم والسنة النبوية المشرفة[110].

8 ـ ومن الأسباب التي عمقت الفرقة بين المسلمين، وحذر الإسلام من فعلها: الغيبة والنميمة وقد نهى الله سبحانه وتعالى عن الغيبة وصورها بأبشع صورة، فقال تعالى: **﴿ولا يغتب بعضكم بعضاً، أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً فكرهتموه﴾**[111]. وقال ﷺ: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيراً أو ليصمت» متفق عليه[112].

وهناك أسباب خارجية زادت الفرقة بين الشعوب الإسلامية فرضها الصليبيون والصهيونية للانقضاض على المسلمين، ولقد اتخذت من الوسائل ما يضمن بقاء الجسد الإسلامي ممزقاً هامداً مثخناً بالجراح، وكان لهم في ذلك أكثر من سبيل أهمها ما يأتي:

أولاً: التغيير السياسي الذي صاحب الغزو الصليبي للشرق الإسلامي، ولقد أخذ الصليبيون في التغيير السياسي اللازم، لبقاء سيطرتهم أولاً، ثم لتحقيق الهدف من هذه السيطرة ثانياً، وتمثل ذلك في:

---

(109) أخرجه البخاري في كتاب الأدب، جـ 8 ص 23.

(110) انظر: كتابنا عناصر الترابط في المجتمع الإسلامي، دار الثقافة، الدوحة، قطر طبعة أولى، سنة 1410 هـ 1989 م.

(111) سورة الحجرات، آية: 12.

(112) انظر صحيح البخاري، جـ 11 ص 264. وصحيح مسلم، برقم 47.

احتلال فرنسا للجزائر سنة 1246 هـ ـ 1830 م وتونس سنة 1299 هـ ـ 1881 م ومراكش سنة 1330 هـ ـ 1912 م وللشام سنة 1338 هـ ـ 1920 م وكان احتلال بريطانيا سنة 1274 هـ ـ 1857 م للهند إيذاناً بزوال إحدى الدول الإسلامية الكبرى، التي قامت في مستهل القرن السادس عشر، واحتلالها لمصر سنة 1300 هـ ـ 1882 م والعراق سنة 1332 هـ ـ 1914 م وفلسطين 1337 هـ ـ 1918 م ولم يكن ذلك التوزيع وليد الصدفة، فلقد كشف الاتفاق المنعقد بين بريطانيا وفرنسا سنة 1322 هـ ـ 1904 م عن جانب من سياسة تقطيع أوصال العالم الإسلامي وصحب ذلك التقسيم إثارة القوميات المختلفة كالقومية الطورانية في تركيا.. والقومية العربية في البلاد العربية.. حتى اقتتل المسلمون تحت قيادة النصارى باسم القومية والتحرير[113].

ثانياً: التغيير الاجتماعي، لقد سعى الغرب الصليبي إلى إحداث كثير من التغيير الاجتماعي بعد أن سيطر على العالم الإسلامي سياسياً والهدف من ذلك هو إخراج المسلمين من دينهم وإدخالهم إلى دين آخر، كما وضح ذلك من كلام المبشرين، ثم كانت عملية تنصير المسلمين صعبة إن لم تكن مستحيلة، فاقتصرت العملية على إخراج المسلمين من دينهم، ونجحت هذه الخطة والعمل بها جار الآن في كثير من بلاد المسلمين، ثم كانت الخطة الثالثة.. التي لا تذهب إلى عملية الإخراج من الدين تماماً ولكنها تكتفي بالإبعاد عن الدين من غير استعمال لفظ الإبعاد حتى لا يستثير حفيظة المسلمين أو تنبيههم إلى حقيقة الهدف، وقد كانت الإشارة إلى هذا الهدف تحت اصطلاحات أكثر تهذيباً مثل التغريب أو التغيير الاجتماعي[114].

والتغيير الاجتماعي، قد سمي التغريب، وقد يسمونه المدنية، أو التطور أو التقدم، وما يزال العمل يسير بجد ونشاط في إدخال المدنية الغربية إلى جميع بلاد

---

(113) أساليب الغزو الفكري للعالم الإسلامي، ص 45.

(114) انظر: كتاب الحضارة الغربية، للدكتور محمد محمد حسين، وكتاب: العالم العربي اليوم للكاتب الأمريكي مورو بيرجر.

المسلمين ويأخذ التغيير الاجتماعي طريقه بتقدم ونجاح حسب خطة مرسومة، وضعت خطوطها بعد دراسة الموقف تقوم على التطور والتدرج[115].

ومما ينبغي أن نشير إليه هنا وهو أن التغريب، أو التغيير الاجتماعي الذي كان يجري على أيدي المحتلين والمستعمرين، صار يجُري اليوم - في أكثر الأحوال على أيدي العناصر الوطنية - التي هي في أكثر الأحيان «عسكرية»[116] هذا هو الهدف من التغيير الاجتماعي، الذي يعني في الحقيقة إبعاد الأمة عن دينها في شتى نواحي الدين التي تشمل نواحي الدنيا ولقد كان لهذا التغيير أكبر الأثر في تمزيق وحدة المسلمين.

وشعارات الغرب ووسائله لإحداث التغيير الاجتماعي في بلاد المسلمين كانت كما يلي:

علمانيــة:

في التعليم، وفي الإعلام، وفي القانون، وقوميات تمزق الأمة الواحدة، وتمزق الدولة الواحدة، وتحرير المرأة، ليسقط المجتمع في حمأة الرذيلة ويقضي بنفسه على نفسه.

هذه هي أهم أسباب الانفصال والفرقة بين المسلمين، وقد تكون هناك أسباب لم أذكرها خشية الإطالة وإذا عولجت هذه الأمور فإن الأمة تستطيع أن تتغلب على الأخرى في إطار النظر إلى المسلمين على أنهم أمة واحدة مستهدفة من أعداء الإسلام، وأن عزتها في وحدتها، وأن سيادتها وكرامتها في تمسكها بكتاب ربها، وسنة نبيها ﷺ.

---

(115) انظر: مورو بيرجر في العالم العربي اليوم، صفحات 306. 319. 320. 323. 324. 326. 331. 340. 348.

(116) انظر: كتاب العالم العربي اليوم، للكاتب الأمريكي مورو بيرجر، ص 310. 313. 314.

الأمة الإسلامية لها القدرة على إقامة وحدة إسلامية، تؤلف بين أبنائها

على الرغم من الحرب الشديدة التي يمارسها أعداء الإسلام ضد المسلمين ووحدتهم فإن هذه الأمة لا تزال قادرة على جمع صفوفها، وتوحيد كلمة أبنائها لأنها ولله الحمد ما زالت تملك النور الذي يضيء لها طريقها، وبعد ذلك فلقد خص الله هذه الأمة، فجعلها قلب العالم كله من كل ناحية:

من ناحية المكان: هي مركز الدائرة بالنسبة للعالم كله، وهو ما يجعل لها مركزاً استراتيجياً خطيراً لا يتوفر لأية أمة أخرى(117).

ومن ناحية الخامة البشرية: فإن الدراسة المنصفة للطبيعة البشرية وخصائصها تجعل لهذه الأمة من الخصائص البشرية ما ليس لأمة أخرى وبذلك تحقق الوسطية لهذه الأمة على اختلاف وجوهها، وصدق الله العظيم إذ يقول في محكم كتابه: **﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً﴾**(118).

إن الإسلام قد أقام الوحدة بين المسلمين على قواعد متينة وأسس راسخة تقاوم كل اعتداء وتتحدى كل العقبات مهما كانت قوية وعنيفة.

وهذا هو السر في بقاء الإسلام قوياً بذاته وإن تخلى عنه كثير من أبنائه، فقد مضى عليه أربعة عشر قرناً، ولا يزال جديداً يحمل للناس كل ما يحتاجون إليه في معاشهم ومعادهم.

وإننا لنلاحظ أنه كلما ابتعد المسلمون عن دينهم سخر الله له من يحمل رايته ويدفع عنه المعتدين، ويحبط كيد الكائدين، تحقيقاً لقول الله جل شأنه: **﴿وإن**

---

(117) سجل الدكتور/ حسين كمال الدين الأستاذ بكلية الهندسة، بجامعة الملك سعود في بحث علمي هام أن الكعبة المشرفة هي المركز لدائرة العالم كله، بحيث لو أردنا رسم دائرة للعالم لكان لزاماً وضع السن على الكعبة المشرفة ليمكن رسم هذه الدائرة، (البحث قدم لمؤتمر الفقه الإسلامي المنعقد بالرياض في ذي القعدة 1396 هـ).

(118) سورة البقرة، آية: 143.

تتولوا يستبدل قوماً غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم﴾[119].

ولكن أمام المسلمين مراحل طويلة حتى يستطيعوا أن يقيموا جامعة إسلامية ضخمة تلم شمل المسلمين وتداوي جراحاتهم، وتحرر مستعبديهم وترد العدوان عنهم.

يقول الشيخ الغزالي[120]: ولا أدري لماذا يكون الوجود الصيني واقعاً عادياً فيصبح الثمانمائة مليون إنسان دولة موحدة، ويكون الوجود الإسلامي خيالاً مستبعداً؟ ولو كان اتحاد ولايات أو تحالف دول متآخية.

إن شؤون المسلمين لا تعالج للأسف بالعقل العادي، فالتأثر بالاستعمار والتبعية الذليلة للغزو الثقافي هما أساس التجهم الغريب لكل كلام عن الإسلام، وأمته الكبرى ووحدته المنشودة، إن الغارة الاستعمارية التي شنتها أوروبا على الإسلام وأتباعه منذ قرنين تقريباً استهدفت أمرين رهيبين:

الأول: رفض أي تلاق على الإسلام بين الشعوب المنتسبة له، وتمزيق الولاء الموروث نحو الجامعة الإسلامية وإحياء نزعات قومية حقيقية ومفتعلة، تجعل أبناء الأسرة الواحدة متناكرين لا يلوي أحدهم على الآخر ولا يخدم آصرة الدين المشترك، وبذلك أصبح المسلمون أوزاعاً بين (60 أو 70 جنسية) في المجال الدولي.

الثاني: تمويت الإيمان في ضمائر الأفراد بحيث ينفصل السلوك عن العقيدة فينحرف هذا وتنكمش تلك، ويصبح المجتمع مسرحاً للمباذل المستقرة والأهواء المطاعة والتيارات الطائشة، ثم يتحول ما بقي من دين إلى أشكال فارغة وبدع حقيرة لا تغني عن أصحابها شيئاً.

وبكلا الأمرين نجح الاستعمار الحاقد في بلوغ أهدافه منا وكان وصوله إلى إقامة دولة إسرائيل سهلاً، بعد التمهيد الذي كان يتمثل في إبعاد الولاء للإسلام في

---

(119) سورة محمد، آية: 38.

(120) انظر: قذائف الحق، محمد الغزالي، ص 236. فما بعدها، طبعة خامسة، منشورات ذات السلاسل، سنة 1984 م.

المجال العام، وتوهين الرباط بالعقيدة في مجال العبادة والخلق، وأنواع المعاملات الأخرى. اهـ.

يحدثنا التاريخ عن أن الإسلام قد أقام للمسلمين في أيامه الأولى معهم مجداً باذخاً وعزاً سائداً، وجعل إلى أيديهم قيادة ركب الحياة، والاستشفاء للإنسانية مما تزاحم عليها من علل، وما تفشى فيها من آفات، اغتالت معاني الإنسانية فيها، فعدا بعضهم على بعض، كما تعدو جوارح الطير على بغاثها، وإذا الإنسانية في ظل الإسلام تعود إلى رشدها، وتسترد وجودها، وتلبس من المعاني الكريمة، ما هو جدير بالإنسان الذي أقامه الله تعالى خليفة في الأرض، يعمرها ويكشف المخبوء من أسرارها، لتكون مسخرة له، فيما يمكن له من سلطانه، ويحقق له معنى الخلافة المنوطة(121).

ونجد اليوم العالم الأوروبي قطع شوطاً كبيراً في التقدم العلمي والتقني، وذلك في ظل إدارة عصرية منضبطة وتنظيم دقيق لجمع المعلومات وتوثيقها فيما يعرف اليوم باسم ثورة المعلومات.

وفي غمرة هذا التقدم العلمي والتقني المذهل تخلف العالم الإسلامي تخلفاً شديداً بعد أن حمل لواء المعرفة العلمية والفكرية والصناعية لعشرة قرون كاملة (من القرن السادس الميلادي إلى مشارف عصر النهضة في القرن السادس عشر الميلادي).

فقد أسقطت الخلافة الإسلامية في سنة 1924 م بعد احتلال مساحات كبيرة من أرض المسلمين، كما تم تمزيق هذا الجسد الواحد إلى أكثر من خمسين دولة متباينة المساحة وتعداد السكان، بالإضافة إلى أقليات منتشرة في كل دولة من الدول غير الإسلامية تفوق أعدادها مئات الملايين في بعض هذه الدول.

كما فقد العالم الإسلامي دولة ألبانيا وغالبيتها الساحقة من المسلمين، وفقد المسلمون أجزاء كثيرة عزيزة على نفوسهم مثل فلسطين، وولايتي جامو وكشمير

---

(121) انظر: كتاب مسلمون وكفى ـ ص 37 ـ عبد الكريم الخطيب، دار الشروق 407. 1403 هـ ـ 1983 م.

والجمهوريات الإسلامية التي ضمها الاتحاد السوفياتي، والولايات الإسلامية في كل من الصين والهند والفيليبين.

وقد أدى هذا التفتيت المتعمد إلى تشتيت المقومات المادية والروحية والطاقات البشرية للمسلمين، في وقت أخذ العالم في الاتجاه إلى التوحد في تكتلات اقتصادية وسياسية وعسكرية كبرى، ولم تعد فيه إمكانية لوجود مستقل لأية تجمعات بشرية يقل تعدادها عن مائة إلى مائة وخمسين مليون نسمة وقد أدى تفتيت العالم الإسلامي إلى إفقاره فقراً شديداً على الرغم من ثرواته البشرية والطبيعية الهائلة، فالغالبية العظمى من سكان الدول الإسلامية اليوم باستثناء الدول النفطية، تعيش تحت الحد الأدنى للكفاف اللازم لصون كرامة الإنسان[122].

إن الوحدة الإسلامية بين شعوب العالم الإسلامي يمكنها أن تتحقق لأنها جربت في هذه الأمة من قبل، فأعطت نتائج باهرة، وحققت نجاحاً منقطع النظير.

وسعدت تحت سلطانها بالطمأنينة والعدل والاستقرار، وأطعمها الله بهذه الوحدة من جوع وآمنها من خوف، وأعزها بعد ذل، وعلمها بعد جهل، وهداها بعد ضلال واجتمعت عليه بعد فرقة، وتآخت في ظله بعد عداوة وشحناء، ومن أنكر هذا فقد كذب التاريخ ونفى الواقع، وجحد نعمة الله، وتنكر لآيات الله، في كتابه على المؤمنين فقال: **﴿لقد منَّ الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولاً من أنفسهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين﴾**[123] وقال سبحانه: **﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخواناً، وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تهتدون﴾**[124].

تلك هي طبيعة هذه الأمة، وذلك هو تأثير الإسلام في أبنائها: العرب

---

(122) قضية التخلف العلمي والتقني في العالم الإسلامي، د. زغلول راغب النجار، طبعة أولى، كتاب الأمة، نشر رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية بدولة قطر.

(123) سورة آل عمران، آية: 164.

(124) سورة آل عمران، آية: 103.

وغيرهم من «العروق المختلفة التي اتخذت القرآن مرشداً لها»[125]

يقول الأستاذ (كليرنج) في كتابه عن (الشرق الأدنى مجتمعه وثقافته):

«إن الدين مرآة تنطبع عليها القيم الروحية والثقافية للشعوب بأجلى صورها وهو للجماعة كالحدقة من العين، ترتسم عليها صور الحقائق التي توليها الاهتمام).

أما الأستاذ (أليسون Alison) فيؤكد استناداً إلى وقائع التاريخ ذاته بأن الاستقرار لدى الأسيويين -على الأخص- في حاجة دائماً إلى الاستناد إلى الدين[126].

وهذا موافق لما ذهب إليه «ابن خلدون» في شأن العرب والترك وغيرهم من شعوب الشرق من حيث قوة تأثير الدين فيهم، حيث يصبح الوازع لهم من أنفسهم وذلك بما يشملهم من الدين المذهب للغلظة الوازع عن التحاسد والتنافس[127].

فمن أراد أن يصنع بهذه الأمة العجائب، ويقتحم بها المخاطر، ويخوض بها لجج المعارك، ويعيد بها أيام خالد وصلاح الدين، فليخاطبها باسم الله، وليقدها بزمام الإيمان، وليجمعها تحت راية القرآن وكلمة التوحيد، وقيادة معلمها الأول محمد عليه الصلاة والسلام، وليربطها بأيام الإسلام، وتراث الإسلام، وأبطال الإسلام.

بهذا تكشف الأمة عن خصائصها وأصالة معدنها، ويتجلى ما تنطوي عليه أعماقها من إيمان غطاه طلاء الحضارة الزائف، وران عليها الصدأ بفعل المذاهب الدخيلة والأنظمة العميلة، التي أضلتها عن طريقها وتركتها في حيرة وفراغ[128].

إن مما يبعث على الأمل في وحدة هذه الأمة هو أنها أمة مؤمنة بفطرتها

---

(125) من كتاب «حضارة العرب» لغوستاف لوبون - تعريب عادل زعيتر ص 417.

(126) انظر: الحل الإسلامي فريضة وضرورة، ص 135 - د. يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة، بالقاهرة، الطبعة الثالثة، 1397 هـ إبريل 1977 م.

(127) انظر: مقدمة ابن خلدون - الكتاب الأول - الفصل: 21 - 27.

(128) المصدر السابق ص 136.

وبتجاربها وبتاريخها: والإيمان هو أول ملامحها، وأبرز المعالم في حضارتها، وهو صانع أمجادها وصاحب الفضل الأول في تاريخها، وقائدها في معاركها الكبرى إلى النصر.

فبالإسلام فتحت البلاد وسادت العباد، وحطمت ملك كسرى، وقصت أجنحة قيصر وبه شرقت وغربت فأخرجت الناس من عبادة الخلق إلى عبادة الخالق، ومن ضيق العيش إلى سعة الحياة، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام.

ومفتاح شخصية هذه الأمة وطريق وحدتها هو الإيمان، به تصنع المعجزات وتتخطى المستحيلات، وتستهين بالعقبات، والله الهادي إلى أقوم طريق.

مقومات الوحدة الإسلامية:

يجتاز العالم الإسلامي اليوم مرحلة من أسوأ مراحله، منذ أن بعث الله محمداً ﷺ.

ولقد مرت بالعالم الإسلامي أزمات كثيرة من قبل، بل نكبات كثيرة، كان المسلمون يفقدون فيها تمكنهم في الأرض، أو يفقدون أمنهم وطمأنينتهم، أو يفقدون ديارهم وأموالهم، ولكنهم مع ذلك لم يخوضوا تجربة أقسى ولا أمر من تجربتهم المعاصرة في تاريخهم كله.

لقد كانت أزمة الردة ـ مثلاً ـ أزمة حادة ولا شك، أوشكت أن تهدد الدولة الناشئة وتعوق حركتها وهي في مهدها، ولكن إيمان أبي بكر الراسخ، وثقته العميقة بوعد الله بالتمكين لهذا الدين في الأرض وحساسيته المرهفة أبت عليه أن يترك الخارجين على أمر الله دون أن يسارع في توقيع العقوبة التي أمر الله بإنزالها بهم، كل ذلك قد فعل فعله في نفوس الصحابة رضوان الله عليهم، فوقفوا صفاً واحداً وراء أبي بكر رضي الله عنه.. ونصر الله دينه، كما وعد، ولقد كانت فتنة مقتل عثمان رضي الله عنه وما تلاها من الحروب بين علي ومعاوية، أزمة حادة ابتلي بها المسلمون، والدولة ما تزال في نشأتها وعداوات الأرض قائمة من حولها.

وكذلك كانت أزمة الحروب الصليبية وحروب التتار أزمة حادة في حياة المسلمين، ـ وبدا ـ لفترة من الوقت ـ أنها يمكن أن تطيح بالكيان الإسلامي كله

وتجتث المسلمين من الأرض، ولكن النتيجة الواقعية كانت غير ذلك، وجاء النصر من عند الله في النهاية، وكانت الهزيمة في البدء والنصر في النهاية كلاهما مطابقاً للسنة الربانية التي لا يحيد عنها شيء في الوجود كله، فقد كان واقع المسلمين سيئاً مملوءاً بالمعاصي والبدع والانحرافات والشتات والفرقة، والانشغال بذلك كله عن نصرة دين الله والتمكين له في الأرض، ولذلك اجتاحت جيوش الأعداء أرض المسلمين وأزالت سلطانهم إلى حين، ولكن جذوة العقيدة كانت ما تزال حية في نفوس المسلمين، وإن غشيتها غاشية من التواكل والسلبية أو الانشغال بشهوات الأرض، فما أن جاء القادة الذين يردون الناس إلى الجادة بدعوتهم للرجوع إلى حقيقة الإسلام، حتى صحت الجذوة واشتعلت.. فجاء على أثرها النصر[129].

ولكن الأزمة التي يعانيها المسلمون اليوم هي أقسى من سابقاتها وأمر وإنني على ثقة كاملة في أنها هي الأخرى ستمر، ويمكن الله لدينه مرة أخرى، في الأرض، وأذكر الآن أهم مقومات الوحدة الإسلامية ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ والتي كان لها الدور الأكبر في توجيه المسلمين وإصلاحهم وإرشادهم، ونهضتهم وازدهارهم، والتي خلقت عالماً مشرقاً جديداً لا يشبه العالم الشاحب القديم في شيء.

وتتمثل هذه المقومات في الآتي:

أولاً ـ العقيدة الصحيحة:

تعتبر عقيدة التوحيد الصافية الغالبة من أهم مقومات الوحدة بين المسلمين فهي عقيدة ثائرة، معجزة متدفقة بالقوة والحياة، مقلبة للأوضاع، مدمرة للآلهة الباطلة لم تنل ولن تنال الإنسانية مثلها إلى يوم القيامة.

ولقد كان الإنسان قبل الإسلام يسجد لأشياء تافهة لا تضر ولا تنفع، ولا تعطي ولا تمنع **﴿وإن يسلبهم الذباب شيئاً لا يستنقذوه منه، ضعف الطالب والمطلوب﴾**[130].

---

(129) واقعنا المعاصر: محمد قطب، طبعة أولى، 1407 هـ 1986 م مؤسسة المدينة للصحافة والطباعة والنشر.

(130) سورة الحج، آية: 73.

كان العرب قبائل متناثرة متنافرة لا تجتمع على شيء على الرغم من وجود كل مقومات التجمع من وحدة الأرض ووحدة اللغة ووحدة الثقافة ووحدة التاريخ، ووحدة التصورات، ووحدة التطلعات.

وقد كان يمكن على أقل تقدير أن يجتمعوا على قضية من القضايا التي يتجمع لها الناس في جاهلياتها، قضية قومية مثلاً لطرد الاحتلال الفارسي، والاحتلال الروماني من أطراف الجزيرة العربية، أو قضية اجتماعية لتقريب الفوارق بين الغنى الفاحش في أيدي فئة قليلة من الناس والفقر المدقع الذي يتسربل به أغلبية الناس. أو غير هذه مما يمكن أن يجتمع له الناس في أطوار معينة من أطوار الحضارات الجاهلية ولكن العصبية القبلية والثارات الدائمة وغارات السلب والنهب، واشتغال كل قبيلة بشؤونها الخاصة جعل التجمع على هذه القضايا الأرضية البحتة أمراً لا يخطر في بال قبيلة من القبائل حتى في فرصة التجمع السنوي في موسم الحج.

من هنالك انتشلهم الإسلام، لا ليكونوا تجمعاً قومياً، ولا ليكونوا تجمعاً وطنياً تحت قيادة زعيم منهم، ليكون منهم دولة موحدة ذات كيان وحدود، ولكن لينشىء منهم أمة العقيدة التي استحقت من الله وصفها بهذا الوصف العظيم: **﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله﴾**(131).

والذي يلحظ النقلة الهائلة التي انتقلها العرب من شتاتهم المتناثر ليكونوا خير أمة أخرجت للناس، لا بد أن يأخذه العجب من هذا التحول الهائل في فترة من عمر الزمن كأنها لحظات.

إن العقيدة الإسلامية هي أعلى ما يمكن أن تقوم عليه وحدة المسلمين فهي الوشيجة الحقيقية التي تقوم عليها الأمة الحقيقية.. الأمة الخيرة.. ثم تنضوي تحتها كل العلاقات الأخرى، علاقات الأرض واللغة والجنس وقرابة الدم، فتكون هذه روافد إضافية إذا وجدت ولكنها لا تكون هي التي تكون الأمة ـ ولو اجتمعت

(131) سورة آل عمران، آية: 110.

كلها ـ في غياب العقيدة، بينما تكون العقيدة وحدها ـ ولو غابت الروابط الأخرى كلها ـ هي الرباط التي تتكون حوله أمة تتآخى بأخوة العقيدة وتترابط برباط الإيمان فتكون كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضاً، قال تعالى: **﴿إن الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفاً كأنهم بنيان مرصوص﴾**[132] والمؤمنـون بهذه العقيـدة كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالحمى والسهر يقول الرسول الكريم ﷺ: «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالحمى والسهر»[133].

وروى النعمان بن بشير أن رسول الله ﷺ قال: «مثل المؤمنين وتواصلهم وتراحمهم وما جعل الله فيهم من البركة، كمثل الجسد إذا وجع تداعى سائر جسده بالسهر والحمى»[134].

تلك هي الوشيجة التي نبه القرآن في أكثر من موضع على أنها هي المعتبرة وهي المُعَوَّلُ عليها، والتي تفصم الروابط الأخرى وتبقى هي لا تنفصم. فقد جاء في قصة نوح عليه وعلى رسولنا أفضل الصلاة والسلام قوله جل شأنه: **﴿ونادى نوح ربه فقال رب إن ابني من أهلي وإن وعدك الحق وأنت أحكم الحاكمين، قال يا نوح إنه ليس من أهلك، إنه عمل غير صالح، فلا تسألن ما ليس لك به علم، إني أعظك أن تكون من الجاهلين، قال رب إني أعوذ بك أن أسألك ما ليس لي به علم، وإلا تغفر لي، وترحمني أكن من الخاسرين﴾**[135].

ولقد دعا نوح ابنه ـ وكان في معزل ـ ليركب في السفينة الناجية فأبى، فأدركه الطوفان.

---

(132) سورة الصف، آية: 4.

(133) متفق عليه، انظر: صحيح البخاري، جـ 12 ص 46. ببعض الاختلاف في اللفظ. وصحيح مسلم جـ 16. ص 140 بهذا اللفظ، وأخرجه أحمد في مسنده، جـ 4 ص 270 وراجع رقم 40. 41. من أمثال الرامهرمزي.

(134) رواه أبو نعيم في تاريخ أصبهان (62/2. 74) وأخرجه أبو الشيخ الأصبهاني في كتاب الأمثال في الحديث النبوي، ص 237. برقم 350.

(135) سورة هود، آية: 45 ـ 47.

فلما قضي الأمر واستوت السفينة على الأرض وقد نجا من نجا، وهلك من هلك، ملأت الحسرة قلب نوح على ولده الهالك، وراح يسأل ربه كيف غرق وهو من أهله، وقد وعده الله أن ينجي أهله، ووعد الله حق لا ريب فيه؟!.

هنا ينبه الله سبحانه وتعالى أن الوشيجة الحقيقية ليست وشيجة الدم.. إنما هي وشيجة العقيدة.. **﴿يا نوح إنه ليس من أهلك، إنه عمل غير صالح﴾** وقد انفصمت وشيجة العقيدة حيث أبى الابن أن يؤمن، فانفصمت لها كل وشيجة أخرى، ولم يعد ابن نوح من أهله، مع أنه ابنه كما يؤكد القرآن باللفظ الصريح (ونادى نوح ابنه).

إذاً العبرة بأهلية الدين لا بأهلية القرابة، (والغير) في قوله: **﴿إنه عمل غير صالح﴾** عائد على ابن نوح عليه السلام، أي إنه ذو عمل غير صالح، أو أنه لما انغمس في المعاصي كان كأنه عمل غير صالح، من باب وصف الأشخاص بالمصادر مبالغة كما يقال: زيد عدل[136].

وفي قصة إبراهيم عليه وعلى رسولنا أفضل الصلاة والسلام جاء قوله تعالى: **﴿قد كانت لكم أسوة حسنة في إبراهيم والذين معه إذ قالوا لقومهم إنا برآء منكم ومما تعبدون من دون الله، كفرنا بكم وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبداً حتى تؤمنوا بالله وحده﴾**[137].

وجاء خطاب الله تعالى للمؤمنين كافة إلى يوم القيامة ناهياً لهم من أن يركنوا إلى قرابة الدم ويتركوا محبة الله ورسوله والجهاد في سبيله، وينذر الذين يخلون بالموازين الربانية بالعذاب الأليم **﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا آباءكم وإخوانكم أولياء إن استحبوا الكفر على الإيمان، ومن يتولهم منكم فأولئك هم الظالمون، قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها، ومساكن ترضونها أحب إليكم من الله ورسوله، وجهادٍ**

(136) تفسير البيضاوي جـ 2 ص 310. مكتبة الجمهورية العربية، وانظر: تفسير المنار، للشيخ محمد رشيد رضا جـ 12. ص 70 - 71 طبعة الهيئة العامة للكتاب.

(137) سورة الممتحنة، آية: 4.

في سبيله فتربصوا حتى يأتي الله بأمره، والله لا يهدي القوم الفاسقين﴾[138].

ولكن ما أثر هذه العقيدة في وحدة المسلمين؟.

هذا السؤال لا بد أن يطرح هنا لأننا بصدد الحديث عن مقومات الوحدة الإسلامية ولأنني ذكرت أن العقيدة هي الأساس الأول في بناء وحدة المسلمين الشامخة.

ولبيان ذلك أقول: إن أثر العقيدة في وحدة المسلمين يتلخص في الآتي:

1 ـ وحدة الفكر:

إن وحدة الفكر من أهم وسائل توحيد المسلمين، لأن الأمة التي تفكر بطريقة واحدة، وتوجه تفكيرها عقيدة واحدة، لا بد أن تكون غايتها واحدة، والفكر هو أهم جوانب الإنسان، فالإنسان ليس إنساناً بجسمه، ولا هو إنسان بهيئته وشكله، ولكنه في الحقيقة إنسان بعقله وفكره.

إن وحدة الفكر في الأمة تعطي انطباعاً واضحاً عن وحدة الهدف الذي تسعى لتحقيقه وهذه الأمة هي التي دعا إليها الإسلام في قول الله تعالى: **﴿وإن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون﴾**[139].

وليس المراد بوحدة الفكر هنا المساواة بين أفراد الأمة في درجة الإدراك والوعي وليس المراد بها المستوى الفكري لأفراد الأمة واحداً لأن ذلك يستحيل تحقيقه في مجموعة صغيرة من الناس، فكيف يتحقق في أمة كاملة.

وإنما المراد بوحدة الفكر في الأمة هو وحدة المبادىء الأساسية للأمة في صورة واضحة لكل فرد من أفراد الأمة.

2 ـ المحبة:

مما هو معلوم أن العقيدة تؤلف بين القلوب، وتشد المؤمنين بعضهم إلى

---

(138) سورة التوبة، آية: 24.

(139) سورة المؤمنون، آية: 52.

بعض فتجعلهم يداً واحدة، وتعلمهم كيف يضحي الفرد في سبيل الجماعة، وكيف يقدم حاجة أخيه على حاجته.

إن هذا النوع من المحبة هو جزء لا يتجزأ من حقيقة الإيمان، وهو الذي لا يتم إيمان المؤمن إلا به، بل هو الذي قال فيه الرسول ﷺ «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه»[140].

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ «والذي نفسي بيده لا تدخلوا الجنة حتى تؤمنوا، ولا تؤمنوا حتى تحابوا، أولا أدلكم على شيء إذا فعلتموه تحاببتم؟ أفشوا السلام بينكم»[141].

إنَّ المحبة القائمة على أساس من العقيدة هي التي تبقى، ولها أثرها الكبير في وحدة المسلمين، ومن أجل هذا كان ثوابها عظيماً وأجرها كبيراً، كما ورد ذلك في كثير من الأحاديث الصحيحة، منها ما رواه أبو هريرة قال: «قال رسول الله ﷺ «إن الله تعالى يقول يوم القيامة: أين المتحابون بجلالي؟ اليوم أظلهم في ظلي يوم لا ظل إلاّ ظلي»[142] وعن معاذ رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «قال الله عز وجل: المتحابون في جلالي لهم منابر[143] من نور يغبطهم النبيون والشهداء»[144] وعن أبي إدريس الخولاني قال: جئت إلى معاذ بن جبل من قبل وجهه، فسلمت عليه، ثم قلت، والله إني لأحبك لله، فقال: آلله؟ فقلت: الله، فقال: آلله؟ فقلت: الله، فأخذني بحبوة ردائي، فجبذني إليه، فقال: أبشر فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «قال الله تعالى وجبت محبتي للمتحابين فيّ، والمتجالسين فيّ، والمتزاورين فيّ، والمتباذلين فيّ»[145] وقال: لا يؤمن أحدكم

---

(140) رواه الإمام أحمد في مسنده، وهو حديث متفق عليه رواه البخاري في صحيحه جـ 1. ص 53. 54. ومسلم في صحيحه برقم 45.

(141) رواه مسلم في صحيحه برقم 54. وأورده النووي في رياض الصالحين، ص 200: 201.

(142) رواه مسلم في صحيحه برقم 2566.

(143) أي يجلسون عليها، والغبطة: تمني مثل ما للغير من الخير.

(144) رواه الترمذي وقال: حديث حسن صحيح برقم 2391.

(145) رواه مالك في الموطأ بإسناده الصحيح جـ 2 ص 953 وصححه ابن حبان برقم 2510. والحاكم في مستدركه ووافقه الذهبي، وقال ابن عبد البر إسناده صحيح.

حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه» متفق عليه البخاري (53/1) ومسلم برقم (45).

3 ـ التعاون:

قال تعالى: ﴿وتعاونوا على البر والتقوى﴾[146] وقال تعالى: ﴿والعصر إن الإنسان لفي خسر، إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات، وتواصوا بالحق، وتواصوا بالصبر﴾[147].

إن العقيدة الإسلامية هي المحرك الرئيسي للتعاون بين المسلمين لأنهم يشعرون بقيمة التعاون وما يحققه لهم من الفوائد الكبيرة الملموسة لكل من يتعاون مع إخوانه.

والتعاون بين المسلمين ليس مقصوراً عليهم فحسب، وإنما هو يشمل غير المسلمين ممن يعايشونهم ويتعاملون معهم، لهذا لم ينه الله المسلمين عن بر غير المسلمين والعدل معهم كما قال جل شأنه: ﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين﴾[148].

ثانياً ـ العبادة:

ومن مقومات الوحدة بين المسلمين جميع العبادات من صلاة وصيام وحج وزكاة وأوضح مثال عملي على توحيد المسلمين يتجلى في الحج إلى بيت الله الحرام.

فالرجل الذي لم ير في حياته هندياً ولا صينياً ولم يعرف روسياً ولا تركياً، ولم يعامل صومالياً، ولا سنغالياً، كيف نطالبه بأن يفكر في كل هؤلاء وأمثالهم وأن يهتم بشؤونهم وشؤون أقوامهم؟.

---

(146) سورة المائدة، آية: 2.

(147) سورة العصر، آية: 1. 3.

(148) سورة الممتحنة، آية: 8. وانظر: قواعد البناء في المجتمع الإسلامي، د. محمد السيد الوكيل، الوفاء للطباعة والنشر، ط 1. 1407 هـ 1986 م ص 26 فما بعدها.

ألا فقد أبطل الإسلام هذه الحجة، وأغلق الباب أمام هذا الاعتذار، إذ لم يكتف بتقرير هذه الحقائق النظرية، ولكنه وضع إلى جانبها نظاماً دقيقاً إلزامياً، وهيأ لتحقيقها فرصة عملية سنوية يجمع بها العالم الإسلامي مركزاً في بقعة واحدة من الأرض.

أتدري ما هذه البقعة؟ إنها المحور الذي تلتف حوله أقطار الإسلام على بعد متناسب من كل جانب، إنها القطب المغناطيسي الروحي الذي تنجذب إليه أفئدة المؤمنين من كل فج عميق، إنها الكعبة، البيت الحرام، ومكة البلد الحرام، ومنى وعرفة، عتبة باب الحرم، ذلكم هو مهد الإسلام في طفولته ومبعث نشاطه في فتوته جعل الله الورود إلى هذا المنهل الأول فريضة حتماً على كل مسلم يستطيع إليه سبيلاً ولو مرة في حياته. وتتجمع الوفود الإسلامية هنالك في كل عام في وقت واحد في صعيد واحد بل في زي واحد، وينشدون جميعاً نشيداً روحياً واحداً، تردده معهم الجبال، والأكمات، فتتجاوب أصداؤه في قلوبهم، وتنصهر نفوسهم حتى تعود سبيكة واحدة في بوتقة الشعور المشترك، والوجدان الموحد تلك هي تجربة الوحدة الروحية، تكملها وتتوجها تجربة الوحدة الاجتماعية، ذلك أن الإسلام لم يجعل الحج عبادة وحسب، ولكنه جعله في الوقت نفسه قياماً للناس وموسماً لتبادل مصالحهم، في مختلف وجوهها وأنواعها، بل إنه لأمر ما جعل هذه قبل تلك في معرض بيانه للغاية المنشودة من رحلة الحج، ألا تسمع إلى قول الباري جل شأنه: **﴿ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله﴾**[149] ما أعجب هذه الكلمة، ما أوجزها، وما أجمعها، إنها لتتناول شؤون الاقتصاد والسياسة، والحرب والقانون، والعرف واللغة والآداب والعلوم، وسائر مقومات الحياة الجماعية التي تتأثر أعظم التأثر بهذا الاتصال والتلاقي، كما تتأثر السوائل بتلاقيها في الأواني المستطرقة فتأخذ في التوازن والتعادل طلباً للوصول إلى مستوى واحد[150] إنه تطبيقاً للوحدة الإسلامية وتبادل المنافع بين المسلمين كان من واجبات الحج بعد أداء مراسمه أن يخلع الناس ثياب عبادتهم المتقشفة وأن يمكثوا هنالك فترة يعودون

---

(149) سورة الحج، آية: 28.

(150) نخبة الأزهار وروضة الأفكار، د. محمد عبد الله دراز، ص 204. ط 11. قطر.

فيها إلى مجرى حياتهم العادية متكشفاً كل منهم عن زيه ومهنته وجنسه ولهجته، ليتعاملوا ويتشاوروا ويتعاونوا وهم في أوضاعهم الطبيعية، حتى تبرز بينهم صورة هذه الرحلة الإسلامية المختلفة المظهر المؤتلفة الجوهر.

هل فقه الناس إذن مغزى هذه الشريعة؟ وهل أدركوا أن تكرار هذه التجربة كل عام في شكل مصغر، إنما هو دعوة إلى تجربة أمثالها كُلَّ آنٍ في نطاق أوسع، وعلى مقياس حقيقي مكبر؟.

ولكن هل يظل المسلمون في مواسم حجهم قانعين بهذا الموقف السلبي الذي لا يعمل فيه إلا العقل الباطن البطيء الفاتر؟ أليس يجب أن يتقدموا خطوة إيجابية توضع فيها الخطط المفصلة لهذه الوحدة الإسلامية الشاملة؟ بلى، لقد آن للأمم الإسلامية أن تخرج من سجن هذه الفرديات المنعزلة، والقوميات المنفصلة إلى محيط الجماعة الكبرى التي يرون منها نموذجاً مصغراً في هذه الرحلة المقدسة فقهنا الله في أسرار شريعته وأدبنا بآدابها.. آمين.

ثالثاً ـ جانب الأخلاق:

ومن مقومات الوحدة بين المسلمين الأخلاق وهذا الجانب يغفل عنه الكثير.. من المصلحين ومن الدعاة.. مع أنه في ميزان الإسلام يقف إلى جانب العقيدة.. ليقيم الأساس وكيف لا.. والرسول ﷺ يجعلها غاية لابتعاثه «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»[151] وقد ظل الرسول ﷺ يربي المسلمين عليها مع العقيدة أكثر من نصف حياته «الرسالية» وبالأخلاق انتشرت دعوة الإسلام في أكثر من نصف الأرض التي فتحها الله على المسلمين، لما رأى الناس من أخلاق تجار المسلمين في معاملاتهم.

وقد كان خلق رسول الله ﷺ القرآن، فلقد ترك القرآن الكريم أثراً عظيماً من التربية في قلب الرسول ﷺ أولاً، ثم في قلوب صحابته ثانياً، ولقد وصفته السيدة عائشة رضي الله عنها، بأكمل وصف وأدقه حيث قالت: «كان خلقه القرآن»[152]

(151) رواه مالك في الموطأ: (باب حسن الخلق) جـ 2 ص 904.

(152) رواه مسلم في صحيحه جـ 1 ص 513.

أي كان متخلقاً بتعاليم القرآن السامية في جميع شؤونه، في حله وترحاله، في سلمه وحربه، أي كان أنموذجاً حيًّا للأخلاق يمشي على الأرض وتراه الأعين فمن ثم لا تعجب من تلك الأخلاق السامية والشمائل العالية التي سادت العصر النبوي خاصة، لأن الجميع آنذاك كان يفهم القرآن ويتدبره في شخص الرسول ﷺ، وكان بهذا الخلق الشريف أكرم خلق الله تعالى **﴿وإنك لعلى خلق عظيم﴾**(153) **﴿هو الذي بعث في الأميين رسولاً منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم، ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين﴾**(154).

وأمرنا الله تعالى أن نقتدي بهذا الرسول في خلقه العظيم: **﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً﴾**(155).

ولئن اختلفت مذاهب العالم في الأخلاق واختلفت فيها اهتماماتهم، فإن السمة الواضحة في هذه المذاهب وتلك الاهتمامات أنهم لا يضعونها في المنزلة التي يضعها الإسلام أساساً مع العقيدة للبناء كله.

ثم هي عندهم ليست نابعة عن عقيدة ولا متصلة بعبادة بينما هي في الإسلام كذلك(156).

فأما نبعها من العقيدة فالأمثلة على ذلك كثيرة وأذكر بعضها:

عن أبي ذر رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «يا أبا ذر إذا طبخت مرقة(157) فأكثر ماءها، وتعاهد جيرانك»(158) وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «والله لا يؤمن، والله لا يؤمن، والله لا يؤمن» قيل: من يا

---

(153) سورة القلم، آية: 4.

(154) سورة الجمعة، آية: 2.

(155) سورة الأحزاب، آية: 21.

(156) أساليب الغزو الفكري للعالم الإسلامي ص219. د. علي محمد جريشة، ومحمد شريف، دار الاعتصام، ط1.

(157) أي: ذا مرق من لحم ودجاج ونحوهما.

(158) رواه مسلم في صحيحه جـ4. ص202. رقم حديث الباب (142) و(143).

رسول الله؟ قال: «الذي لا يأمن جاره بوائقه» متفق عليه[159] وقال ﷺ: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر، فلا يؤذ جاره، ومن كان يؤمن بالله واليوم الأخر، فليكرم ضيفه، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر، فليقل خيراً أو ليسكت» متفق عليه[160].

وقوله: «أو ليسكت» قال الشافعي رضي الله عنه: لكن بعد أن يتفكر فيما يريد أن يتكلم به، فإذا ظهر له أنه خير محقق لا يترتب عليه مفسدة ولا يجر إلى كلام محرم أو مكروه أتى به[161].

ويقول تعالى: ﴿**إنما يتذكر أولو الألباب الذين يوفون بعهد الله ولا ينقضون الميثاق، والذين يصلون ما أمر الله به أن يوصل ويخشون ربهم ويخافون سوء الحساب والذين صبروا ابتغاء وجه ربهم**﴾[162] وأما اتصالها بالعبادة فإن إتيانها نفسه والاستمساك بها عبادة.

يقول الرسول الكريم ـ ﷺ ـ: «إن الرجل ليبلغ بحسن خلقه درجة الصائم القائم»[163] وعن جابر رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «إن من أحبكم إلي، وأقربكم مني مجلساً يوم القيامة، أحاسنكم أخلاقاً، وإن أبغضكم إلي وأبعدكم مني يوم القيامة، الثرثارون والمتشدقون والمتفيهقون» قالوا: يا رسول الله قد علمنا: «الثرثارون والمتشدقون» فما المتفيهقون؟ قال: «المتكبرون» رواه الترمذي وقال: حديث حسن[164] وقال ﷺ: «أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً، وخياركم خياركم لنسائهم» رواه الترمذي وقال: حديث حسن صحيح[165] وعن أبي هريرة

---

(159) انظر صحيح البخاري جـ 10 ص 370. 371. وصحيح مسلم برقم (46).

(160) البخاري جـ 10 ص 373. ومسلم برقم (47)، وأخرجه أبو داود برقم (5154)، والترمذي برقم (2500).

(161) انظر هامش رياض الصالحين للنووي ص 173.

(162) سورة الرعد، آية: 20 ـ 22.

(163) رواه أبو داود في سننه برقم 4798 وصححه ابن حبان برقم 1927 والحاكم 1/6. والخرائطي ص 9.

(164) الترمذي برقم (2019) وأخرجه أحمد في مسنده جـ 4 ص 193. و 194. وصححه ابن حبان برقم (1917) وعن أبي هريرة عند أحمد جـ 2 ص 369.

(165) الترمذي برقم (1162) وأخرجه أحمد في مسنده جـ 2 ص 450 و 472 وسنده حسن وصححه ابن حبان برقم (1311) والحاكم في مستدركه جـ 1 ص 3 وله شاهد من حديث عائشة عند أحمد جـ 6 ص 47 والترمذي برقم (2615) والحاكم 1/53 بلفظ (إن أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً وألطفهم بأهله).

رضي الله عنه قال: سئل رسول الله ﷺ عن أكثر ما يدخل الناس الجنة؟ قال: «تقوى الله وحسن الخلق» وسئل عن أكثر ما يدخل الناس النار، فقال: «الفم والفرج» رواه الترمذي وقال: حديث حسن صحيح[166] وقال ﷺ: «ما من شيء أثقل في ميزان المؤمن يوم القيامة من حسن الخلق»[167] الحديث.

ثم إنها بعد ذلك تزكو بالعبادة وتربو. . .

فالصلاة من بين غاياتها تنمية النظام، والطاعة والطهر والنظافة والعفة، قال تعالى: ﴿**إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر**﴾[168] وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «أرأيتم لو أن نهراً بباب أحدكم يغتسل منه كل يوم خمس مرات، هل يبقى من درنه شيء؟» قالوا: لا يبقى من درنه شيء، قال: «فذلك مثل الصلوات الخمس، يمحو الله بهن الخطايا» متفق عليه[169] وأداؤها في جماعة ينمي روح التعاون والتراحم والود والألفة والوحدة بين المسلمين.

وكذلك الصيام يزكي خلق الصبر، والاحتمال، والإحساس بالفقير والعطف عليه، وينمي في الوقت نفسه مراقبة الله في السر كمراقبته في العلانية، مما يولد التقوى، قال تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون**﴾[170].

والزكاة تطهير للنفس من شحها، وتطهير للمجتمع من الأحقاد، وتزكية لأخوة الإسلام والمحبة في الله بين الغني والفقير، قال تعالى: ﴿**خذ من أموالهم صدقة**

---

(166) الترمذي برقم (2005) وأخرجه أحمد جـ 2 ص 291 و 292. و 442 وابن ماجة برقم (4246) وإسناده حسن، وصححه ابن حبان برقم (1923).

(167) أخرجه الترمذي برقم (2003) و (2004) وفي سنده يعلى بن مملك لم يوثقه غير ابن حبان، ولكن أخرج الشطر منه أحمد جـ 6 ص 442 و 448 وأبو داود برقم (4799) من طريق آخر وسنده صحيح، وصححه ابن حبان برقم (1921) وأحمد 202/5 وصححه ابن حبان برقم (1974) فالحديث صحيح.

(168) سورة العنكبوت، آية: 45.

(169) انظر صحيح البخاري جـ 2 ص 9 وصحيح مسلم برقم (667).

(170) سورة البقرة، آية: 183.

تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم﴾[171].

أما الحج فقد تكلمت عنه فيما مضى وبينت أن فيه تطهيراً من الرفث والفسوق والجدال وفيه تنمية لروابط الأخوة بين المسلمين وتزكية للوحدة، على الله الواحد والقبلة الواحدة والغاية الواحدة[172].

رابعاً: الاعتصام بكتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ:

ويعتبر التمسك بكتاب الله تعالى وسنة النبي عليه الصلاة والسلام من أهم مقومات الوحدة بين المسلمين والقرآن والسنة يشملان كل المقومات التي ذكرتها والتي لم أذكرها لأنه لا سبيل لخلاص المسلمين مما هم فيه من تمزق وتشتت إلا بالاعتصام بالكتاب والسنة يقول النبي الكريم ﷺ: «تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما كتاب الله وسنة نبيه ﷺ» الحديث[173].

الخطوات العملية لتحقيق الوحدة الإسلامية:

إن الوحدة الإسلامية هي الطريق الأمثل لعلاج كثير من مشكلاتنا المعاصرة وسوف تحقق هذه الوحدة المنشودة حينما يكون الإسلام هو الموجه والقائد للمجتمعات الإسلامية، في كل الميادين، وكل المجالات مادية ومعنوية ويلزم ذلك أن تكون عقيدة المجتمعات إسلامية وأن تكون مشاعر ونزعات الشعوب وأخلاقها إسلامية، وتربيتها وتقاليدها إسلامية، وهذا موضوع يحتاج إلى بحث منفرد وحسبنا هنا أن نشير إلى أهم معالم هذه الوحدة. في ضوء تعاليم الإسلام، كما ذكرها الدكتور/ يوسف القرضاوي[174].

1 ـ إحياء المعاني الربانية من الإيمان بالله وتوحيده ومعرفة أسمائه الحسنى وصفاته العليا، والإيمان برسالته، والجزاء الأخروي، باعتبارها أهداف الحياة

(171) سورة التوبة، آية: 103.

(172) أساليب الغزو الفكري للعالم الإسلامي ص 221.

(173) رواه مالك في الموطأ: «باب النهي عن القول بالقدر» جـ 2. ص 208.

(174) انظر: الحل الإسلامي فريضة وضرورة، ص 38 فما بعدها، طبعة ثالثة، ربيع 1397 هـ سنة 1977 م.

العليا، وغايات الوجود الإنساني، والعمل على دعمها وتثبيتها وحمايتها ومحاربة نزعات الإلحاد والشك والشرك بكل صوره وألوانه.

2 ـ تربية الأمة على معاني التقوى لله والإخلاص له، والثقة به، والتوكل عليه، وغرس الإحساس الدائم برقابة الله على كل أعمال الإنسان، واطلاعه على سره ونجواه.

3 ـ تثبيت القيم الأخلاقية الأصيلة التي توارثتها الأمة جيلاً عن جيل مهتدية بكتاب ربها وسنّة نبيها، ﷺ، الذي بعثه الله ليتمم مكارم الأخلاق، وإزالة ما تراكم عليها من رواسب عصور التخلف، وما دخل عليها من تقليد الأمم الأخرى قديماً وحديثاً.

4 ـ الاعتزاز برسالة الإسلام، بوصفه عقيدة وشريعة وحضارة، ونظام حياة، أودع الله فيه الكمال والشمول والتوازن والوضوح والعمق، وغرس هذا الاعتزاز في ضمائر الجميع صغاراً وكباراً، بحيث لا يزاحمه نظام أو مذهب آخر للحياة ولا يزاحمه كذلك وطن، أو قومية، أو نعرة من النعرات، فدين المسلم أغلى ما يعتز به ويحرص عليه، وفي سبيله يضحي بكل ما يغالي به الناس من وطن وأهل ونفس ونفيس، ورحم الله القائل:

أبـي الإسـلام لا أب لـي سـواه   إذ افـتـخـروا بـقـيس أو تـمـيـم

5 ـ المحافظة على شعائر الإسلام، وبخاصة عباداته الكبرى، التي تمثل الأركان العملية كما بينها رسولنا الكريم ﷺ من الصلاة والزكاة والصيام وحج بيت الله الحرام، وتربية جميع أفراد المسلمين على احترامها وتوقيرها. فإن هذه العبادات والشعائر ـ مع أنها غاية في نفسها ـ تعد من أعظم الوسائل التربوية لتكوين الأنفس المؤمنة، والأخلاق الفاضلة.

6 ـ إحياء رسالة المسجد حتى يعود إلى سالف عهده، مركز هداية وإصلاح، جامعاً للعبادة ومدرسة للثقافة، ومعهداً للتربية، وندوة للتعاون وبرلماناً للتشاور[175].

(175) انظر: العبادة في الإسلام ص 222 ـ 224. د. يوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة بيروت ـ طبعة رابعة.

7 ـ مقاومة البدع والأباطيل التي ألصقت بالدين ـ على مر القرون ـ وليست منه سواء كانت في مجال العقائد أم العبادات، أم التقاليد[176] والرجوع بالإسلام إلى وضوحه وبساطته وصفائه الذي كان عليه الصحابة ومن تبعهم بإحسان من أهل القرون الأولى، الذين هم أحسن القرون بشهادة الرسول ﷺ.

8 ـ أن يكون التعليم لجميع الأطفال ذكوراً وإناثاً في كل سني التعليم ـ إلزامياً، وأن تزال كل المعوقات من طريقه، وأن توضع خطة مدروسة لمحو الأمية المنتشرة في العالم الإسلامي، وأن يشمل التعليم كافة المجالات النظرية والعملية الدينية والدنيوية، والأدبية و «التكنولوجية» وتدريس الإسلام مادة أساسية في جميع المراحل ومختلف أنواع التعليم، وأن توجه العناية في دراسته إلى المبادىء والأصول التي من شأنها العمل على وحدة المسلمين، ويجب إعادة النظر في مناهج التعليم في كل المراحل، وتوجيه عناية خاصة إلى العلوم الإنسانية: (التاريخ وعلوم النفس والتربية والاجتماع والاقتصاد ونحوها) لما تحتوي عليه من كثير من الأفكار المناوئة للإسلام.

9 ـ يجب أن توضع للبلاد الإسلامية خطة لنظام ثقافي إسلامي موحد غير مزدوج الروح والمصدر بحيث ينشىء عقلية واحدة لكل أبناء الأمة، هي العقلية الإسلامية[177].

10 ـ أن تكون شريعة الله تعالى في جميع بلدان المسلمين هي العليا، ولا تكون كذلك إلا حين لا تكون معها شريعة أخرى، ولا تكون فوقها شريعة أخرى، وأن تمتد الشريعة إلى كل المجالات وتشمل جميع الأنشطة.

ولقد حرص القرآن على التنويه بجعل شريعة الله هي العليا في أكثر من موضع فقوله تعالى: ﴿**وكلمة الله هي العليا**﴾[178] وقول الله تعالى: ﴿**يا أيها الذين**

---

(176) انظر في ذلك: الاعتصام للشاطبي، والحوادث والبدع والنهي عنها «والمدخل لابن الحاج» و «الإبداع في مضار الابتداع» للشيخ علي محفوظ، وليس من الإسلام للشيخ محمد الغزالي.

(177) انظر: كتاب الفكر الإسلامي المعاصر، محمد المبارك، فصل المشكلة الثقافية في العالم الإسلامي، ص 131 وما بعدها.

(178) سورة التوبة، آية: 40.

آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله واتقوا الله إن الله سميع عليم﴾. ﴿يا أيها الذين آمنوا لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض أن تحبط أعمالكم، وأنتم لا تشعرون﴾[179].

الآية الأولى تعني لا تقدموا بين يدي الله ورسوله، أي لا يكن لكم رأي ولا شرع ولا نظام فوق شرع الله ورسوله... وهو ما بيناه بأن تكون شريعة الله هي العليا أما الثانية فهي تحرم رفع الصوت فوق صوت النبي.

وليس من المعقول أن يحرم رفع الصوت مادياً فوق صوت النبي، ويجوز رفعه معنوياً بجعل شرع أو رأي فوق شرع النبي ﷺ، بل يمكن أن نقول إن كل عمل مخالف لما جاء به هذا الرسول الكريم ﷺ يعتبر مخالفاً لأمر الله تعالى، الذي جعل طاعة رسوله من طاعته، كما قال تعالى: **﴿من يطع الرسول فقد أطاع الله﴾**[180] وقال تعالى: **﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى﴾**[181].

ومن هنا كان لا بد لتحقيق الوحدة الإسلامية، أن تكون الشريعة الإسلامية هي العليا لا شريعة معها، ولا شريعة فوقها.

11 ـ أن تربى هذه الأمة على أنها أمة واحدة تهدي إلى الحق، وتعدل بين الناس جميعاً على اختلاف ألوانهم وأجناسهم وبقاعهم، قال تعالى: **﴿وممن خلقنا أمة يهدون بالحق وبه يعدلون﴾**[182].

وهذه الأمة التي جعل الله لها الخيرية على سائر الأمم جعلها بحقها وشروطها وهي إن قامت فيها هذه الشروط كتب الله لها الخلود.

لقد بقيت الأمة الإسلامية رغم المحن والأزمات، ورغم تقلبات الحكم والحاكم بقيت بحمد الله حافظة لكتاب الله محفوظة بعناية الله، حتى لقد صح ما قاله أحد الأئمة من أن العصمة في الإسلام للأمة لا للإمام، وصح أن نقول إن الأمة

---

(179) سورة الحجرات، آية: 1. 2.

(180) سورة النساء، آية: 80.

(181) سورة النجم، آية: 3. 4.

(182) سورة الأعراف، آية: 181.

الإسلامية كانت بعد الكتاب العزيز من أكبر آيات الله العزيز الحميد فلو أن أُمة أخرى تعرضت لما تعرضت له الأمة الإسلامية من كيد وبطش وعسف لما كان لها اليوم وجود[183].

والأُمة الإسلامية وإن كانت اليوم تبدو مفككة ضعيفة، فإنها تحمل عناصر الابتعاث.

وهي في ابتعاثها لا تحتاج إلى وقت طويل، وقد أدرك ذلك بعض المستشرقين فقاله وحذر منه.

ومن سمات هذه الأمة التي تؤكد وحدتها في نهاية المطاف ـ إن شاء الله ـ ما يأتي:

فهي أولاً: آمرة بالمعروف ناهية عن المنكر: ولا يمكن أن تأمر بمعروف ولا تأتيه، أو أن تنهى عن منكر وتأتيه ففاقد الشيء لا يعطيه، فأمرها ونهيها يعني أنها تقيم هذا المعروف وتلفظ المنكر.

وهي ثانياً: تؤمن بالله: وإيمانها بالله يعني أنها تقوم على التوحيد، ولا تقارب بين توحيد وتثليث، ولا تقارب بين توحيد وشرك.

وهي ثالثاً: تقوم مع التوحيد على الوحدة: **﴿إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون﴾**[184] وهذه الجنسيات وهذه الحدود دخيلة عليها... ليست من أمر الله في شيء، والأمة الواحدة هي التي انتصرت من قبل.

ولقد رفض رسول الله ﷺ عصبية الجاهلية، وقال: «دعوها فإنها منتنة ورفض المناداة بالعصبية بين الأنصار والمهاجرين»، حين نادى أحدهم يا للأنصار ونادى الآخر يا للمهاجرين فغضب رسول الله ﷺ عليه غضباً شديداً وقال: «أبدعوى الجاهلية وأنا بين أظهركم؟»[185].

---

(183) انظر: أساليب الغزو الفكري للعالم الإسلامي ص 244 وسراج الملوك للعلامة أبي بكر محمد بن الوليد طبعة سنة 1311 هـ وهامش مقدمة ابن خلدون ص 66.

(184) سورة الأنبياء، آية: 92.

(185) انظر: زاد المسير في علم التفسير لابن الجوزي جـ 1 ص 431. المكتب الإسلامي الطبعة الرابعة 1407 هـ 1987 م.

ونزل القرآن الكريم يؤكد قول الرسول الكريم ﷺ: ﴿**يا أيها الذين آمنوا إن تطيعوا فريقاً من الذين أوتوا الكتاب يردوكم بعد إيمانكم كافرين، وكيف تكفرون وأنتم تتلى عليكم آيات الله وفيكم رسوله**﴾[186].

وهكذا كانت الفرقة والجنسيات والحدود.. جاهلية أو كفراً.

وكانت الوحدة أخت الإيمان: ﴿**يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون، واعتصموا بحبل الله جميعاً، ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم، فأصبحتم بنعمته إخواناً**﴾[187].

وامتدح الرباط الذي وحد الأمة في كتابه، فقال عن المهاجرين: ﴿**للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلاً من الله ورضواناً وينصرون الله ورسوله أولئك هم الصادقون**﴾[188].

وقال تعالى عن الأنصار: ﴿**والذين تبوءوا الدار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر إليهم ولا يجدون في صدورهم حاجةً مما أوتوا ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة**﴾[189].

وهكذا قامت دولة الإسلام الأولى تضم كل من قال: لا إله إلا الله، بغير تفرقة لوطن أو جنس وبغير اعتراف بحدود أو جنسية.

وإن شاء الله سوف تقوم هذه الدولة الواحدة لتجمع أمة الإسلام تحت راية القرآن الكريم وسنة محمد بن عبد الله ﷺ ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على نبيه وآله وصحبه وسلم.

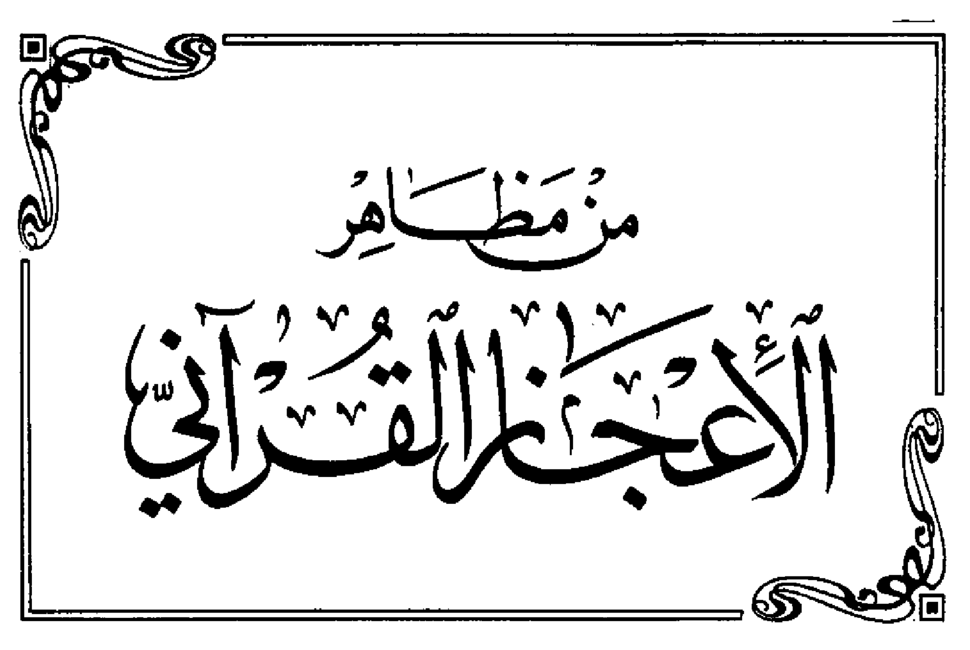
= وانظر المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز جـ3 ص 243 لابن عطية الأندلسي الطبعة الأولى رجب 1402 هـ مايو 1982 م، الدوحة، قطر.

(186) سورة آل عمران، آية: 100 و101.

(187) سورة آل عمران، آية: 102 و103.

(188) سورة الحشر، آية: 8.

(189) سورة الحشر، آية: 9.



الأستاذ سعيد سالم الفاندي
كلية المحاسبة - غريان - الجماهيرية العظمى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى.

لئن كانت آيات القرآن الكريم ناطقة بالإعجاز، في كل كلمة من كلماتها، بل في كل حرف من حروفها، فإن استجلاء مظاهر ذلك الإعجاز يحتاج إلى تأمل العقل الثابت، وصفاء الشعور المؤمن وأن السر الكامن في خصوبة الجوانب البلاغية وإعجاز القرآن الكريم، يرجع إلى أنه مغمور بالجمال البياني، والدقة العلمية غمراً، حتى تسابقت الألباب إلى حصر أوجه إعجازه، وأضرب تفوقه على سائر الكلام.

وسنتناول في هذا البحث بعض الأسرار البلاغية التي تضمنتها آيات تشابهت بتكرار كلماتها، ثم قدم بعض من تلك الكلمات في موضع وأخر في موضع آخر، لتحقيق معنى بلاغي بعد تحقق المعنى الأصلي المستفاد من مفهوم الآية في الموضعين.

فلا نقصد في بحثنا هذا التقديم والتأخير في الجملة الواحدة، كالتقديم والتأخير بين المسند والمسند إليه، ولا بين الفعل ومتعلقاته. بل نقصد نوعاً من أنواع التقديم والتأخير الداخل في تركيب العبارة وهو ما يسمى بالتقديم والتأخير في الذكر، الذي يراعى فيه غرض الترقي أو السببية، أو الأكثرية أو الاهتمام بالمتقدم أو تشريفه أو التدرج من الأعجب إلى الأقل عجباً[1] أو بالعكس، أو الانتقال من الأهم إلى المهم، إلى غير ذلك من الأغراض التي تدرك من سياق الكلام، وتتكشف بالتذوق الفني، ونخص المواطن القرآنية التي تكررت آياتها بتطبيق هذا التقديم والتأخير في الذكر ونظم العبارة، ومعلوم أن التقديم والتأخير قسم من أقسام علم المعاني في البلاغة ولذلك فللموضوع أهميته الإعجازية، حيث إنه تأكيد لما تميز به القرآن الكريم من بلوغ الذروة في مراعاة مقتضى الحال.

تكلم المفسرون وأعلام القرآن في الآيات المختلفات بالتقديم والتأخير واختلاف مقاماتها ومقتضى غاياتها، وإن جاء كلامهم مقتضباً في بعض المواضع مبسوطاً في مواضع أخرى، فهذا الزمخشري يقارن بين قوله تعالى من صدر سورة النمل ﴿**تلك آيات القرآن وكتاب مبين**﴾ وبين قوله تعالى في سورة الحجر ﴿**الر تلك آيات الكتاب وقرآن مبين**﴾ فيرى أنه من باب تعداد أوجه الكلام واختلاف أساليبه: «فإن قلت ما الفرق بين هذا، يقصد قوله تعالى: ﴿**تلك آيات القرآن وكتاب مبين**﴾ وبين قوله تعالى: (يذكر مفتتح سورة الحجر) قلت لا فرق بينهما إلا ما بين المعطوف والمعطوف عليه[2] من التقدم والتأخر.

ويشير عميد البيان العربي عبد القاهر الجرجاني إلى أن لذلك الاختلاف سراً بلاغياً، يقول في دلائل الإعجاز «فأما أن يجعله ـ التقديم والتأخير ـ بين بين فيزعم أنه للفائدة في بعضها وللتعرف في اللفظ من غير معنى في بعض فمنحى ينبغي أن يرغب عن القول به»[3] كما يقول في موضع آخر من الدلائل «وقد وقع في ظنون الناس أنه يكفي أن يقال إنه قدم للعناية ولأن ذكره أهم من غير أن يذكر من أين

---

(1) انظر دلالات التركيب، د/ محمد حسنين أبو موسى، ص 279.

(2) الكشاف للزمخشري ج 3 ص 135.

(3) دلائل الإعجاز ص 82.

كانت تلك العناية ولم كان أهم ولتخيلهم ذلك صغر أمر التقديم والتأخير في نفوسهم وهونوا الخطب فيه»[4] فهو يعترض على من استصغر أمر التقديم والتأخير في البلاغة.

ويقول الطبرسي صاحب تفسير مجمع البيان في تفسير الآيتين السابقتين اللتين تعرض لهما الزمخشري «وصفه بالصفتين ليفيد أنه مما يظهر بالقراءة ويظهر بالكتابة»[5] غير أنه وإن تعرض لسر إطلاق وصف الكتاب ووصف القرآن لم يتعرض لسر تقديم كل منهما على الآخر في موضعين مختلفين فيأتي الشيخ محمد الطاهر بن عاشور ليبين سر ذلك التقديم والتأخير فيقول «فأما تقديم الكتاب على القرآن في الذكر فلأن سياق الكلام توبيخ للكافرين وتهديدهم بأنهم سيجيء وقت يتمنون فيه أن لو كانوا مؤمنين فلما كان الكلام موجهاً إلى المنكرين ناسب أن يستحضر المنزل على محمد ﷺ بعنوانه الأعم وهو كونه كتاباً»[6] قال

ذلك في تفسير قوله تعالى: ﴿**تلك آيات الكتاب وقرآن مبين**﴾، [الحجر: 1]. وقال في سر سبق القرآن للكتاب في سورة النمل على عكس الآية السابقة: (وإنما قدم في هذه الآية القرآن وعطف عليه ﴿**كتاب مبين**﴾. . .، لأن المقام هنا مقام التنويه بالقرآن ومتبعيه المؤمنين، فلذلك وصف بأنه «هدى وبشرى للمؤمنين»[7].

ولدينا شهادة من مفسر قديم اضطلع بهذا العلم وألف فيه (غرائب القرآن ورغائب الفرقان) وهو النيسابوري، فقد أحس بهذا التقصير الذي وقع فيه المفسرون، فقال عند تفسيره لأول سورة الواقعة: ﴿**فأصحاب الميمنة ما أصحاب الميمنة، وأصحاب المشأمة ما أصحاب المشأمة، والسابقون السابقون أولئك المقربون في جنات النعيم**﴾ [الواقعة: 8 ـ 12]. (واعلم أنه سبحانه ذكر في تفضيل الأزواج الثلاثة نسقاً عجيباً وأسلوباً غريباً، وذلك أنه لم يورد في التفضيل إلا ذكر

(4) دلائل الإعجاز ص 135.
(5) مجمع البيان ج 19 ص 97.
(6) التحرير والتنوير ج 14 ص 8.
(7) التحرير والتنوير محمد الطاهر بن عاشور ج 19. ص 218.

صنفين، أصحاب الميمنة وأصحاب المشأمة ثم عمد إلى بيان حال الثلاثة)، فهو يتساءل لماذا ذكر الله في أول السورة أصحاب اليمين وأصحاب الشمال بتفضيل الأولين ثم عند التفضيل قدم السابقين وهم جزء من أصحاب اليمين لم يذكروا في بداية السورة ثم ثنى بأصحاب اليمين أقل مرتبة من السابقين ثم ختم بأصحاب الشمال وهم المغضوب عليهم والموعودون بالعذاب؟.

ثم يجيب عن ذلك مشيداً بهذا النوع من التقديم والتأخير: (هذا كلام موجز معجز فيه لطائف غفلت التفاسير عنها منها أنه طوى ذكر السابقين في أصحاب الميمنة لأن كلاًّ من السابقين ومن أصحاب اليمين أصحاب اليمن والبركة، كما أن أصحاب الشمال أهل الشؤم والنكد)[8].

وقد وجدت أن أكثر من كتب في هذا النوع هو العلامة بدر الدين الزركشي صاحب كتاب البرهان في علوم القرآن، عند كلامه عن المقدم والمؤخر من القرآن في الجزء الثالث من برهانه، وذكر السيوطي في الاتقان أن العلامة شمس الدين ابن الصائغ ألف كتاباً مستقلاً في مقدم القرآن ومؤخره، فلعل هذا النوع حظي بدراسته، واسم الكتاب كما أورده السيوطي: (المقدمة في سر الألفاظ المقدمة)، وقد اقتبس منه إلسيوطي ما جاء في الاتقان تحت عنوان النوع الرابع والأربعون[9].

وتختلف الدواعي البلاغية للتقديم والتأخير باختلاف المقام وسياق الكلام وطبيعة الموضوع الذي تعالجه الآيات وسأعرض نماذج من الآيات التي احتوت على هذا النوع الدقيق من المقدم والمؤخر القرآني مستعيناً بما جاء في بعض التفاسير وكتب علوم القرآن، وواقفاً في بعض الآيات على حد الاستنباط فإن وفقت فمن الله وإن أخفقت فمن نفسي.

فقد يقدم القرآن كلمة أو جملة في آية ويؤخرها في آية أخرى مراعاة لما يناسب كل آية في سياقها المنتظم مع بقية الآيات، كما قدم القلوب على السمع في قوله تعالى: **﴿ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة﴾**

(8) تفسير النيسابوري ج 27. ص 91.

(9) انظر الاتقان ج 2. ص 17 و 18.

[البقرة: 7]، وقدم السمع على القلب في قوله تعالى: **﴿أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة﴾** [الجاثية: 23].

يقول عمر السلامي في تعليل ذلك: (إن الغرض من تقديم القلب على السمع في الآية الأولى هو إثبات صفة الختم على القلوب، وأنها مقفلة مغلقة لا تعي ولا تدرك، وإن سياق الآية يثبت هذا، فالآية التي قبلها صريحة في انغلاق القلوب)[10]. والآية السابقة عليها قوله تعالى: **﴿إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون﴾** [البقرة: 6]. ويقول السلامي في يسر تقديم السمع على القلب في آية الجاثية: (فكأنه اتخذ هواه آلهة) شتى يعبد كل وقت واحداً منها، فإلهه متنوع على حسب هوى النفس...، وههنا نلاحظ أن السمع عادة يسبق الفهم، ولذلك قدم السمع على القلب، وأن هوى النفس يتبع السمع أولاً)[11].

وكذلك نظر الأستاذ السلامي في تقديم القتل على الموت في قوله تعالى: **﴿ولئن قتلتم في سبيل الله أو متم لمغفرة من الله ورحمة خير مما يجمعون﴾** [آل عمران: 157]. وفي تقديم الموت على القتل في قوله تعالى من نفس السورة في لحاق الآية السابقة: **﴿ولئن متم أو قتلتم لإلى الله تحشرون﴾** [آل عمران: 158]. يقول الأستاذ السلامي: (فالأولى في سياق تأكيد القتال في سبيل الله على حسب ما تشير إليه الآية التي قبلها، وما تؤكده خاتمة نفس الآية: **﴿لمغفرة من الله ورحمة خير مما يجمعون﴾**، والثانية في سبيل تأكيد أن الجميع يحشرون إلى الله، والحشر يلجه كل مخلوق[12] ثم يقول: (والموت الطبيعي عرف قبل الموت عن طريق القتال).

ومن هذا الضرب تقديم وصف العبودية للنبي ﷺ في سورة الكهف، وتأخير لفظ الكتاب، وتأخير ذلك الوصف وتقديم الفرقان في سورة الفرقان، حين قال في

(10) الإعجاز الفني في القرآن، عمر السلامي ص 118.
(11) المصدر السابق، ص 118.
(12) المصدر السابق، ص 117.

مفتتح الكهف: ﴿**الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجاً**﴾ [الآية: 1]، وقال في مفتتح الفرقان: ﴿**تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً**﴾ [الآية: 1]، بسبب سبق ذكر وصف العبد بالفعل أنزل الذي يقتضي نزول القرآن دفعة واحدة فناسب أن تذكر الجهة المنزل عليها وهي جهة النبي ﷺ، وفي آية الفرقان ذكر الفعل نزل وأردف بصفة الكتاب (الفرقان) لما يدل عليه التضعيف في الفعل من التتابع والتنجيم، فناسب أن يذكر الفرقان بعده ويسند إليه الفعل ثم يذكر النبي ﷺ موصولاً به غير منفصل عنه بفاصل.

ومن أجل التناسب في السياق فقدم وصف الضر وتأخر الرشد في قوله تعالى: ﴿**قل إني لا أملك لكم ضراً ولا رشداً**﴾ [الجن: 21]، لتقدم نفي الشرك في الآية التي قبلها فناسبه نفي أن يكون النبي ﷺ يملك لهم ضراً عقاباً على مخالفة التوحيد، وكذلك تقدم نفي أن يملك الكفار لأنفسهم ضراً على نفي امتلاكهم النفع لها في سورة الفرقان، لأنه سبقه ذكر اتخاذهم آلهة من دون الله: ﴿**واتخذوا من دونه آلهة لا يخلقون شيئاً وهم يخلقون، ولا يملكون لأنفسهم ضراً ولا نفعاً**﴾ [الفرقان: 3]، كما أنه ذكر عدم امتلاكهم للموت والحياة ترتيباً على الضر والنفع فقال في تتمة الآية: ﴿**ولا يملكون موتاً ولا حياة ولا نشوراً**﴾، ولكنه خالف هذا النسق في آخر الفرقان فقدم النفع وأخر الضر لمناسبة الآية السابقة حيث قال: ﴿**وهو الذي خلق من الماء بشراً**﴾ [الفرقان: 54]. فتلك نعمة الخلق والمصاهرة تعلقت بها قدرة الله فوافق أن يقدم بعدها النفع على الضر ولذا قال تعالى في الآية التالية: ﴿**ويعبدون من دون الله ما لا ينفعهم ولا يضرهم وكان الكافر على ربه ظهيراً**﴾ [الفرقان: 55].

ولما أردف ذكر الشفاعة وهي لا تكون إلا عند اشتداد الأمر يوم القيامة لاءمها أن تسبق بتقديم نفي الضرر على نفي النفع، فقال جل وعلا في سورة يونس الآية 18: ﴿**ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله**﴾ وعندما عدد إبراهيم ـ عليه السلام ـ نعم ربه عليه من الخلق والإطعام والسقاية والشفاء ناسب ذلك أن يحتج على قومه المشركين بقوله في تبكيت عبادتهم للأصنام: ﴿**هل يسمعونكم إذ تدعون أو ينفعونكم أو يضرون**﴾ [الشعراء: 73]، وإن فصل بينهما بآيات أربع فالحديث متصل حيث قال تعالى على لسان

إبراهيم ـ عليه السلام ـ: ﴿**فإنهم عدو لي إلا رب العالمين، الذي خلقني فهو يهدين وهو الذي يطعمني ويسقين**﴾ [الشعراء: 77 ـ 79].

والأصل في القرآن أن تقدم صفة المغفرة على صفة الرحمة عندما تذيل بها الآيات: (لأن المغفرة سلامة والرحمة غنيمة، والسلامة مطلوبة قبل الغنيمة)[13]، ولكنه قدم الرحمة على المغفرة في سورة سبأ: ﴿**يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها، وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو الرحيم الغفور**﴾ [2]، (لأنها منتظمة في سلك تعداد أصناف الخلق من المكلفين وغيرهم.... فالرحمة شملتهم جميعاً، والمغفرة تخص بعضاً)[14] وهذا ما جرى في دعاء بني إسرائيل حين ندموا على عبادة العجل فقالوا: ﴿**لئن لم يرحمنا ربنا ويغفر لنا لنكونن من الخاسرين**﴾ [الأعراف: 149]، فقد اقترفوا ذنباً لا يمحى إلا برحمة الله تعالى، فقدموا الرحمة لعمومها، فقد خرجوا من الإيمان، وها هم يعودون إليه، والمغفرة لا تكون إلا للمؤمنين في حال إيمانهم.

ومع أن من منهج القرآن الكريم تقديم الموت على الحياة مراعاة للرتبة حيث إن العدم يسبق الوجود في المخلوقات، إلا أنه في معرض الحديث عن إنزال آدم من الجنة يقدم الحياة على الموت بعد قوله: ﴿**ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين، قال فيها تحيون وفيها تموتون ومنها تخرجون**﴾ [الأعراف: 24 ـ 25]، فالمقام مقام الحث على تعمير الأرض وعبادة الله فيها تناسب أن يقدم فيه الإحياء، وتؤخر فيه الإماتة، ولكن انظر في مقام معاتبة الكافرين على كفرهم والامتنان عليهم بنعمة الخلق بعد العدم: ﴿**كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون**﴾ [البقرة: 28]، فقد قدم الإماتة على الإحياء، ومما لوحظ فيه نظم السياق ما جاء في قوله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط**﴾ [المائدة: 8]، بتقديم لفظ الجلالة وإسناد القوامة له، وتأخير لفظ القسط، وتعلق الشهادة به، (ووجه ذلك أن الآية التي في سورة النساء، وردت عقب آيات القضاء في الحقوق) يقصد قوله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط**

(13) البرهان للزركشي ج 3. ص 249.

(14) التحرير والتنوير محمد الطاهر بن عاشور ج 6. ص 174.

شهداء لله﴾ [النساء: 135]، فكان الأهم فيها (العدل في الشهادة)، وأما آية سورة المائدة (فهي واردة بعد التذكير بميثاق الله، فكان المقام الأول للحض على القيام لله)[15].

وقد يأتي التقديم والتأخير للتنبيه على الكثرة في موضع من المواضع كما في افتتاح الحديث عن حال المؤمنين والكفار يوم القيامة بقوله: **﴿يوم تبيض وجوه﴾** واختتامه بذكر حال بيض الوجوه تنبيهاً على أن إرادة الرحمة من الله أكثر من إرادة الغضب[16]، فقد قال تعالى: **﴿وأولئك لهم عذاب عظيم يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فأما الذين اسودت وجوههم أكفرتم بعد إيمانكم فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون، وأما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله هم فيها خالدون﴾** [آل عمران: 105 ـ 106 ـ 107]، وكذلك تقديم الرحمة على العذاب في مواطن كثيرة من القرآن، وقد يقدم العذاب في بعض المواضع القليلة لغير التنبيه على الكثرة بل لأغراض أخرى كما في آخر سورة المائدة، حين قال تعالى: **﴿إن تعذبهم فإنهم عبادك، وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم﴾** [118]، لأنهم سبق عليهم القول بالكفر، فالحديث عن مشهد من مشاهد يوم القيامة يصور فيه الله تعالى حواراً بينه وبين عيسى ـ عليه السلام ـ، حيث يسأله سبحانه: **﴿أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلٰهين من دون الله. . .﴾** [المائدة: 116]، فناسب أن يقدم العذاب لأن عيسى ـ عليه السلام ـ يعلم مصيرهم الأليم وقد أشركوا بالله، ولكن مجاراة للمحاورة، قال **﴿وإن تغفر لهم﴾**، وهذا ما يعلل كذلك تذييل الآية بصفتي العزة والحكمة دون المغفرة والرحمة.

ومن تقديم العذاب على الرحمة خروجاً عن الكثرة ومراعاة لمقام الكلام، ما جاء في دعاء موسى ـ عليه السلام ـ، وإجابة ربه له بقوله: **﴿عذابي أصيب به من أشاء ورحمتي وسعت كل شيء فسأكتبها للذين يتقون﴾** [الأعراف: 156]، لأن موسى قال قبلها متذرعاً: **﴿أتهلكنا بما فعل السفهاء منا﴾** من الآية نفسها، وكذلك في قوله تعالى في ختام الأنعام السورة التي عالجت ظاهرة الشرك، وصححت كثيراً من

---

(15) المصدر السابق، ج 6. ص 174.

(16) انظر تفسير النيسابوري ج 4. ص 36. ط: أميرية.

معتقدات الجاهلية: ﴿إن ربك سريع العقاب وإنه لغفور رحيم﴾ [165].

ومما جرى على مراعاة الكثرة ما تقدم من بيان ذكر الموت قبل القتل في قوله تعالى: ﴿ولئن متم أو قتلتم...﴾ [آل عمران: 158]، فالموت بغير قتال أكره من الموت بالقتل.

ومن المواضع القرآنية التي روعي فيها جانب الكثرة، تقديم إسناد الزنى للمؤنث على إسناده للمذكر في آية النور 2. وتأخير إسناد السرقة للمؤنث على إسنادها للمذكر في آية المائدة 38. حيث قال تعالى في الأولى ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾، وقال في الأخرى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾، فالنساء أكثر إغراء على الزنى، والسرقة في الذكور أكثر منها في الإناث[17].

وقد قدمت الأنعام لكونها أكثر من الناس في قوله تعالى: ﴿تأكل منه أنعامهم وأنفسهم﴾ [السجدة: 27]، مع مناسبتها لذكر الزرع المتقدم عليها في قوله: ﴿فنخرج به زرعاً﴾، وأخرت الأنعام في قوله تعالى: ﴿متاعاً لكم ولأنعامكم﴾ [النازعات: 33]، تشريفاً للناس على الأنعام وتقدم ذكر الشمس في القرآن حيث وقع لأنها أكثر ضياء من القمر بل هي مصدر نوره، إلا في قوله تعالى: ﴿خلق سبع سموات طباقاً وجعل القمر فيهن نوراً وجعل الشمس سراجاً﴾ [نوح: 16]، وقد حاول السيوطي تعليل ذلك فلم يفلح، فقال تارة لمراعاة الفاصلة - أي ختام الآية - وقال تارة أخرى لأن انتفاع أهل السموات العائد عليهن الضمير به أكثر[18]، ولا دليل على ما تقدم من قوله، ولعل السر في ذلك هو أن القرآن في حكايته عن نوح - عليه السلام - ودعوته في قومه قال: ﴿رب إني دعوت قومي ليلاً ونهاراً﴾ [نوح: 5]، قال ذلك في مستهل حديثه عند دعوة قومه فناسب بعد ذلك تقديم القمر على الشمس لتقدم الدعوة بالليل على الدعوة بالنهار، والقمر آية لليل كما أن الشمس آية النهار، والله أعلم بأسرار كلامه، وكثر في القرآن تقديم البر على البحر، والليل

(17) انظر الاتقان للسيوطي ج 2. ص 20.

(18) انظر الاتقان للسيوطي ج 2. ص 19.

على النهار، والسماء على الأرض، والظلمات على النور والأرض على الجبال، والعشي على الابكار، مجاراة لكثرة الاستعمال عند الناس، مع أنه بدأ أحياناً بما أخره في تلك المذكورات مراعاة لأغراض بلاغية أخرى.

ومن مرامي التقدم والتأخر في كتاب الله اتباع الترتيب السببي أو الشرفي أو الزمني، فيتقدم السبب على المسبب، والسابق زمناً على اللاحق والأشرف على الأقل شرفاً، وهذا كثير في القرآن: كتقديم العزيز على الحكيم، لأن الله تعالى عز فحكم، وتقديم العليم على الحكيم، لأن الإحكام ناشىء على العلم، وقد يخالف القرآن هذه القاعدة مراعاة للسياق كما في قوله تعالى: ﴿**وقالوا ما في بطون هذه الأنعام خالصة لذكورنا ومحرم على أزواجنا وإن يكن ميتة فهم فيه شركاء سيجزيهم وصفهم إنه حكيم عليم**﴾ [الأنعام: 139]، قدم الحكيم على العليم، لأن الآية واردة في مقام تشريع الأحكام، وفي مقام الفصل في الأحكام قدم صفة الحكمة على العلم كذلك عند امتنانه سبحانه على داود وسليمان بما رزقهما من هاتين الصفتين في قوله: ﴿**وكلاً آتينا حكماً وعلماً**﴾ بعد قوله: ﴿**إذ يحكمان في الحرث إذ نفشت فيه غنم القوم**﴾ [الأنبياء: 78].

ولأن الإيمان بالله والرسول أصل وسبب في الإيمان ببقية المعتقدات من ملائكة وكتب ويوم الآخرة فقد قدمه القرآن في كثير من آياته كقوله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا آمِنوا بالله ورسوله والكتاب الذي نزل على رسوله والكتاب الذي أنزل من قبل**﴾ وفي الآية نفسها خالف الترتيب بعد ذلك مراعاة لمرتبة النزول من معرفة الخالق إلى معرفة الخلق[19]، فثنى بالملائكة والكتب ثم الرسل واليوم الآخر، فقال في تتمة تلك الآية مبيناً مصير من ضيع الإيمان: ﴿**ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فقد ضل ضلالاً بعيداً**﴾ [النساء: 136]، فتأخر ذكر الرسل ولم يقترن بلفظ الجلالة كعادته، وقال تعالى مقدماً الإيمان بالله والرسول: ﴿**ويقولون آمنا بالله وبالرسول وأطعنا**﴾ [النور: 47]، وقال تعالى في تقديم طاعته لأنها أصل في طاعة الرسول وأولي الأمر: ﴿**يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم، فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم**

(19) انظر أضواء على متشابهات القرآن خليل ياسين ج 1. ص 179.

تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً﴾ [النساء: 59]، فتأخر الإيمان بالله واليوم الآخر في هذه الآية لأنه صار غاية وشرطاً في الطاعة المتقدمة.

وقد يختلف اللفظ بالتقديم والتأخير باختلاف السبب الذي دعا إليه الخطاب في الآية، مثل قوله تعالى: **﴿ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم﴾**[الأنعام: 151]، حيث قدم كفالة رزق الآباء المخاطبين على كفالة رزق الأبناء المقتولين، لأن سبب قتل الآباء لأولادهم في هذه الآية هو الفقر الواقع عليهم لقوله: **﴿من إملاق﴾**، بينما يقدم الأبناء على الآباء في سورة الإسراء 31 فيقول سبحانه: **﴿ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقهم وإياكم﴾** لأن الدافع إلى القتل ليس الفقر الواقع عليهم بل هو خوف وقوعه في المستقبل بدليل قوله: **﴿خشية إملاق﴾**.

وقدم التجارة لأنها سبب في اللهو وترك الصلاة فيمن تركوا النبي ﷺ قائماً، ثم أخر التجارة عن اللهو لقصد التشنيع عليهم في تلبسهم بذلك اللهو تعريضاً بإهمالهم لخطبة النبي عليه السلام، وقد اجتمع ذلك التقديم والتأخير في آية واحدة هي آخر سورة الجمعة الآية 11: **﴿وإذا رأوا تجارة أو لهواً انفضوا إليها وتركوك قائماً، قل ما عند الله خير من اللهو ومن التجارة والله خير الرازقين﴾**.

ولما كانت السكنى سبباً إلى الأكل من القرية قدمت في قوله تعالى: **﴿وإذ قيل لهم اسكنوا هذه القرية وكلوا منها حيث شئتم﴾** [الأعراف: 161]. وقدم إحياء البلدة بالماء على سقي الأنعام الذي قدم على سقي الناس، لأن كلاً منها سبب في الآخر، قال تعالى: **﴿وأنزلنا من السماء ماء طهوراً لنحيي به بلدة ميتاً ونسقيه مما خلقنا أنعاماً وأناسي كثيراً﴾** [الفرقان: 48 ـ 49].

وقد يراعي القرآن السبق الزمني في ترتيب ذكر الأفراد أو الأشياء بعضها مع بعض، كما جرى في نسق ذكر الأنبياء في قوله تعالى: **﴿وإذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ابن مريم﴾** [الأحزاب: 7]، غير أنه تقدم ذكر النبي عليه السلام المشار إليه بضمير الخطاب في هذه الآية تشريفاً له واهتماماً بشأنه، ومن التقديم الزمني في أولوية ذكر الأنبياء وآلهم في قوله تعالى: **﴿إن الله اصطفى آدم ونوحاً وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين﴾** [آل عمران:

33]، وها هو في موضع آخر يرتبهم على حسب بيئاتهم وأنسابهم حين قال في سورة الأنعام بعد حديثه عن إبراهيم مع قومه: **﴿ومن ذريته داود وسليمان وأيوب ويوسف وموسى وهارون وكذلك نجزي المحسنين﴾** [84]، **﴿وزكريا ويحيى وعيسى وإلياس كل من الصالحين﴾** [85]، **﴿وإسماعيل واليسع ويونس ولوطاً وكلًا فضلنا على العالمين﴾** [86].

وقد يرتبهم على حسب أحوالهم وطبيعة دعواتهم كما في سورة النساء الآية 163: **﴿وأوحينا إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وعيسى وأيوب ويونس وهارون وسليمان وآتينا داود زبورا﴾**، فقد تقدم ذكر عيسى وقرن يونس بهارون، وتقدم سليمان على داود الذي هو والده.

وكثر في القرآن الكريم تقديم ذكر الليل على النهار، مجاراة لعادة العرب في تقديم الليالي في الحساب على الأيام، ومنه قوله تعالى: **﴿وهو الذي جعل الليل والنهار خلفة لمن أراد أن يذكر أو أراد شكورا﴾** [الفرقان: 62]، وقوله تعالى: **﴿وهو الذي خلق الليل والنهار والشمس والقمر كل في فلك يسبحون﴾** [الأنبياء: 33]، وقوله: **﴿قل أرأيتم إن جعل الله عليكم الليل سرمداً إلى يوم القيامة...﴾**، ثم قوله: **﴿قل أرأيتم إن جعل الله عليكم النهار سرمداً إلى يوم القيامة﴾** [القصص: 70 ـ 71]، ولكنه قدم الصبح وهو جزء من النهار على الليل في قوله تعالى: **﴿وإنكم لتمرون عليهم مصبحين وبالليل﴾** [الصافات: 137 ـ 138]، مراعاة لما يقتضيه السياق من أن مشاهدة الآثار بالنهار أوضح للمارين من مشاهدتها بالليل.

كما قدم الإصباح على الليل في سورة الأنعام لأنها في سبيل تعداد النعم ونعمة الصبح أعظم من حياة الناس، فقال تعالى: **﴿فالق الإصباح وجعل الليل سكنا﴾** [96]، وقدم الله في كتابه الإنس على الجن مراعاة للرتبة الشرفية، وأخر الإنسان عن الجن في مواضع معدودة مراعاة لتقدم خلق الجن عن الإنس وسعة قدرتهم، فالتكليف منوط بالإنس بالدرجة الأولى لقوة عقولهم وعمق تدبرهم بخلاف الجن الذين هم أضعف عقولاً من الإنس ولذلك ذكر الله الإنسان وحده في مقام الأمانة الشرعية فقال: **﴿إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان﴾** [الأحزاب: 72]، ولم يذكر الجان

في هذا الاختيار، وللسبب نفسه تقدم لفظ الإنس في مقام التحدي بالقرآن: ﴿**قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله...**﴾ [الإسراء: 88].

وقدم الله الجن على الإنس عند مراعاة الرتبة الزمنية فهم أقدم خلقاً، فقد قال تعالى: ﴿**والجان خلقناه من قبل من نار السموم**﴾ [الحجر: 27] بعد ذكر خلق الإنسان من صلصال من حمأ مسنون، ومن الآيات التي تقدم فيها ذكر الجن قوله تعالى: ﴿**يا معشر الجن والإنس ألم يأتكم رسل منكم**﴾ [الأنعام: 120]، وقد قال قبلها بنفس النسق: ﴿**ويوم يحشرهم جميعاً يا معشر الجن قد استكثرتم من الإنس**﴾ [الأنعام: 128]، وعندما تحدث القرآن عن قوة سليمان قدم الجن على الإنس لتفوقهم في ذلك فقال: ﴿**وحشر لسليمان جنوده من الجن والإنس والطير فهم يوزعون**﴾ [النمل: 17]، ومن مواقف القوة التي استدعت تقديم الجن على الإنس، قوله تعالى في سورة الرحمٰن: ﴿**يا معشر الجن والإنس إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السماوات والأرض فانفذوا لا تنفذون إلا بسلطان**﴾ [33]، فالمقام مقام التحدي الإلٓهي للثقلين ولا شك أن الجن أقدر على اختراق الأجسام من الإنس، فبدأ بهم، وهذا من الدلالات البلاغية التي تبطل قول بعض المعاصرين من علماء الطبيعة ممن تصدروا لتفسير بعض الآيات الكونية في القرآن الكريم، فقد زعموا أن الآية تدل على اهتداء الإنسان إلى غزو الفضاء وهذا الاستدلال يذهب ببلاغة القرآن، وهو استنباط سقيم جاء على حساب اللغة والبلاغة، لأن الله يقول هذه الآية: ﴿**سنفرغ لكم أيها الثقلان**﴾ [الرحمن: 31]، فالله يتحدى الإنس والجن على صعيد واحد وبقوة مجتمعة على أن ينفذوا من أقطار السماوات والأرض، وإن حاولوا النفوذ كمحاولة الجن في استراق السمع وهم لا يزالون في السماء الدنيا، يرسل عليهم الشواظ، فحفظ السماء من كل شيطان مارد وإنسي متطاول، قال تعالى: ﴿**يرسل عليكما شواظ من نار ونحاس فلا تنتصران**﴾ [الرحمن: 35].

فالله يقول لا تنتصران، وعلماء الطبيعة يقولون إن الإنسان ينتصر بسلطان العلم، والسلطان المذكور في الآية هو القانون الإلهي الذي جعل محمداً ﷺ يخترق السماوات في رحلة المعراج، ﴿**ولقد رآه نزلة أخرى عند سدرة المنتهى،**

عندها جنة المأوى﴾ [النجم: 14 ـ 15]، وروعيت الرتبة الزمنية في سرد الكتب السماوية في بعض الآيات القرآنية، كقوله تعالى: ﴿وأنزل التوراة والإنجيل من قبل هدى للناس، وأنزل الفرقان﴾ [آل عمران: 3 ـ 4]، ومن ذلك قوله عز وجل: ﴿وعداً عليه حقاً في التوراة والإنجيل والقرآن﴾ [التوبة: 111]، وقد يراعي القرآن في موضع آخر الرتبة الشرفية، فيقدم القرآن على غيره كقوله: ﴿وإن من أهل الكتاب لمن يؤمن بالله وما أنزل إليكم وما أنزل إليهم﴾ [آل عمران: 199]، فقدم القرآن المنزل على المخاطبين المسلمين على ما أنزل على أهل الكتاب، (منبها على فضيلته فضيلة المنزل إليهم)[20].

وكثيراً ما يلتزم القرآن بالترتيب العددي، وإن لم يلتزمه فلغرض بلاغي مقصود بترك التدرج من العدد الأدنى إلى الأعلى، فقد التزم الانتقال من الأقل إلى الأكثر في قوله: ﴿مثنى وثلاث ورباع﴾ [النساء: 3]، وكذلك في قوله: ﴿ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم﴾ [المجادلة: 7]، وأما في قوله تعالى: ﴿قل إنما أعظكم بواحدة أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا﴾ [سبأ: 46]، (فوجب تقديم المثنى لأن المعنى حثهم على القيام بالتضحية لله وترك الهوى مجتمعين متساوين أو متفردين متفكرين، ولا شك أن الأهم حالة الاجتماع فبدأ بها)[21].

ومن أغراض التقديم والتأخير الاهتمام بالمتقدم، وعلى هذا النسق جاء تقديم ذكر أقصى المدينة على ذكر الرجل الساعي بالدعوة الإيمانية في سورة يس لما قال عز من قائل: ﴿وجاء من أقصى المدينة رجل يسعى﴾ [20]، يقول ابن عاشور في تحريره: (وفائدة ذكر أنه جاء من أقصى المدينة الإشارة إلى أن الإيمان بالله ظهر في أهل ربض المدينة قبل ظهوره في قلب المدينة)، ثم يقول معقباً: (وبهذا يظهر وجه تقديم من أقصى المدينة على رجل للاهتمام بالثناء على أهل أقصى المدينة)[22].

---

(20) البرهان، ج 3. ص 245.

(21) البرهان جـ 3. ص 246.

(22) التحرير والتنوير محمد الطاهر بن عاشور ج 22. ص 365.

وقد جاءت الآية رقم 20 من سورة القصص بعكس ذلك مراعاة للأصل في الترتيب (وجاء رجل من أقصى المدينة يسعى)، (إذ كان الرجل ناصحاً ولم يكن داعياً للإيمان)[23].

غير أن الزركشي في البرهان يرى أن سر تقديم أقصى المدينة على الرجل في سورة يس مراعاة السياق حيث قال: (لاشتمال ما قبله من سوء معاملة أصحاب القرية الرسل وإصرارهم على تكذيبهم، فكان مظنة التتابع على مجرى العبارة بتلك القرية ويبقى مخيلاً في فكره أكانت كلها كذلك أم كان فيها على خلاف ذلك، بخلاف ما في سورة القصص)[24].

وقد يكون التخريجان متحققان في الآية، فلا تصادم بين رأي ابن عاشور ورأي الزركشي، فالقرآن الكريم أشمل من أن تحد آفاقه، وتحبس كلماته. وفي قوله تعالى: ﴿**لقد وعدنا نحن وآباؤنا هذا من قبل**﴾ [المؤمنون: 83] اهتم القرآن بتقديم ضمير ﴿**نحن**﴾ وأخر اسم الإشارة ﴿**هذا**﴾ لأنهم لم يمعنوا هنا في نكران البعث، فقد قالوا قبلها: ﴿**أإذا متنا وكنا تراباً وعظاماً وآباؤنا**﴾، وفي سورة النمل قدم اسم الإشارة ﴿**هذا**﴾ وأخر ﴿**نحن**﴾ لشدة نكرانهم حيث لم يتدرجوا في نكران البعث بذكر الموت قبل صيرورتهم تراباً وعظاماً كما في سورة المؤمنون حيث قال تعالى: مصوراً فظاعة نكرانهم لبعثهم وبعث آبائهم: ﴿**أإذا كنا تراباً وآباؤنا أئنا لمخرجون، لقد وعدنا هذا نحن وآباؤنا من قبل**﴾.[النمل: 68]، وليؤكد القرآن على وجوب اهتمام بني إسرائيل بدعاء الله في طلب المغفرة ومحو الذنوب على كل حال كانوا عليها قدمها تارة وأخرها أخرى، فقال: ﴿**وادخلوا الباب سجداً وقولوا حطة**﴾ [البقرة: 58]، وقال: ﴿**وقولوا حطة وادخلوا الباب سجداً**﴾ [الأعراف: 161] فهم قبل الدخول وعنده وبعده يجب أن يكونوا داعيـن ضارعين، وهم مأمورون بترديد تلك العبارة على أي منقلب ولا معنى لما قاله صاحب البرهان[25]، إن ذلك تفنن في الفصاحة، وإخراج الكلام على عدة أساليب لأن تلك الأساليب كل منها متميز عن

---

(23) التحرير والتنوير محمد الطاهر بن عاشور ج 22. ص 266.
(24) البرهان ج 3. ص 284.
(25) البرهان ج 3. ص 287.

الآخر بفائدة بلاغية زيادة على وروده بوجه يخالف الأسلوب السابق تقديماً وتأخيراً، وإلا كان التفنن تكراراً لفظياً لا يليق بكلام الله المعجز، وقد وقع السيوطي فيما وقع فيه الزركشي عندما قال بهذا الغرض الذي يساق على حساب معاني القرآن، فقال متكلماً عن أغراض تقديم اللفظ في موضع وتأخيره في آخر، فجاء في الإتقان (وإما لقصد التفنن في الفصاحة وإخراج الكلام على عدة أساليب)[26]، ويستشهد بالآية السابقة وبقوله تعالى: **﴿إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور﴾** [المائدة: 44]، وقوله: **﴿قل من نزل الكتاب الذي جاء به موسى نوراً وهدى للناس﴾** [الأنعام: 91]، كما أنه لا معنى لقولهم إن التقديم والتأخير قد يأتي لغرض مراعاة التناسب بين الآي، في نهاية الفواصل، فمراعاة صورة الألفاظ لا تكون على حساب أغراض المعاني، ومثلوا لذلك بقوله تعالى: **﴿فأوجس في نفسه خيفة موسى﴾** [طه: 67]، وكلمة موسى التي زعموا أنها جاءت لمراعاة الفاصلة المختومة بالألف المقصورة في السورة، جاءت هنا لترفع التباساً واقعاً في ذهن السامع بدون ذكر الكلمة، وهو أن الخائف قد يكون هارون وقد يكون فرعون وقد يكون موسى، فذكر اسم موسى ليدفع تلك الاحتمالات ويتحقق للسامع أن الذي خاف وكتم خوفه هو موسى عليه السلام.

وكذلك الحال في الآيات الأخرى المشابهة يراعى فيها المعنى قبل تناسب الفواصل، فالمضمون أولى بالعناية من الشكل ولا سيما في القرآن المتفجر بالبلاغة والفصاحة، وما دمنا قد أشرنا إلى أمن اللبس المتوهم في الآيات فالأحرى أن نتكلم عنه كغرض مقصود من أغراض التقديم والتأخير في القرآن الكريم بين آياته المتشابهة، وتلمس ذلك جلياً في المقارنة بين قوله تعالى من سورة المؤمنون: **﴿وقال الملأ من قومه الذين كفروا وكذبوا بلقاء الآخرة وأترفناهم في الحياة الدنيا﴾** [33]، وبين قوله تعالى قبلها في نفس السورة: **﴿فقال الملأ الذين كفروا من قومه﴾** [24]، فيذكر الزركشي سبب هذا الاختلاف قائلاً: (بتقديم الحال **﴿من قومه﴾** على الوصف **﴿الذين كفروا﴾**، ولو تأخر: لتوهم أنه من صفة الدنيا لأنها ههنا اسم تفضيل من الدنو وليست اسماً، والدنو يتعدى بمن)، وبين وجه الاشتباه

(26) الاتقان ج 2. ص 21.

في تأخير الحال: (وحينئذ يشتبه الأمر في القائلين أنهم من قومه أم لا؟)[27].

وفي الآية الأخرى أمن اللبس المتوهم في الآية التي أوردنا كلام صاحب البرهان فيها، فلم يكن هناك داع إلى تقديم الجار والمجرور ﴿من قومه﴾ فجرى الأسلوب على الأصل.

ومن هذا النوع تأخير (الكتاب) عن الجار والمجرور في صدر الكهف: ﴿الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجاً﴾ [1] لئلا يتوهم أن نفي العوج متعلق بالرسول المذكور بوصف العبودية، وعندما أمن هذا اللبس في مفتتح الفرقان لم يتقدم الجار والمجرور، بل تأخر على الأصل فقال تعالى: ﴿تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً﴾ [1]، كما أن ختام الآية متعلق بالنبي عليه الصلاة والسلام، حيث إنه نزل عليه القرآن من أجل الإنذار.

ولذات السبب أخر القرآن عبارة ﴿مما كسبوا﴾ في موضع وقدمها في موضع آخر: ﴿لا يقدرون على شيء مما كسبوا﴾ [البقرة: 264]، ﴿لا يقدرون مما كسبوا على شيء﴾ [إبراهيم: 18]، فكان تأخير الكسب في البقرة لرد الخطأ المتوهم في قوله تعالى في ختام الآية ﴿والله لا يهدي القوم الكافرين﴾ متعلق بعدم القدرة في قوله: ﴿لا يقدرون﴾ بل المتعلق بها هو قوله ﴿على شيء﴾ وأخر الجار والمجرور ﴿على شيء﴾ في سورة إبراهيم لكي لا يتوهم السامع أن قوله ﴿ذلك هو الضلال البعيد﴾ في ختام الآية مقتصر على الكسب وحده بل يشمل وصف الكفر كذلك المتقدم في الآية.

ولرد الخطأ المتوهم قال تعالى: ﴿فقالوا أبشراً منا واحداً نتبعه﴾ [القمر: 24]، فقدمت صفة البشرية كما يقول علماء البلاغة (لرد الخطأ في التعيين أو لرد الخطأ في الاشتراك حسب ما يقتضي سياق الكلام)[28]، أي إن الإنكار واقع على المفعول به المقدم وليس على وصف الوحدانية أو لكونه منهم، لا من غيرهم يؤيده قوله تعالى على لسان الكفار في الإسراء الآية 94: ﴿أبعث الله بشراً رسولاً﴾.

---

(27) البرهان ج 3. ص 234.

(28) من أسرار اللغة، د. إبراهيم أنيس ص 333.

وبعد: فلا ندّعي بأننا وقفنا على جميع أغراض التقديم والتأخير في الآيات المتشابهات بالتكرار، بل إن للعقول في القرآن مجالاً أرحب، وطريقاً أطول، فما نقلناه من أعلام التفسير والبيان، وما ارتأيناه على حسب قدرتنا المحدودة ما هو إلا غيض من فيض منابع بلاغة القرآن، وقد يكون للآيات التي أوردناها تأويلات أخرى أولى بالاتباع وأغراض أخر أولى بالقبول، فعلينا جميعاً أن نجتهد في كشف الجوانب الإعجازية للبلاغة القرآنية، ولعل القرائح الموهوبة المهذبة ستأتي في هذا الميدان، بما يبهر القلوب وينير الأذهان.

ثبت بالمصادر والمراجع

1 ـ القرآن الكريم برواية حفص من قراءة عاصم.

2 ـ دلالات التراكيب، دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني، د. محمد حسين أبو موسى، منشورات جامعة قار يونس، ط: أولى 1979 م.

3 ـ تفسير الكشاف، للزمخشري، ط: مصورة، دار المعرفة، بيروت.

4 ـ دلائل الإعجاز، عبد الطاهر الجرجاني، دار قتيبة ط: أولى سنة 1983 م، تحقيق: د. فايز الداية ود. محمد الداية.

5 ـ تفسير مجمع البيان، للطبرسي، مكتبة الحياة، بيروت.

6 ـ تفسير التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية تونس، 1984 م.

7 ـ تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان، للنيسابوري، المطبوع على هامش تفسير الطبري، ط: أميرية، القاهرة.

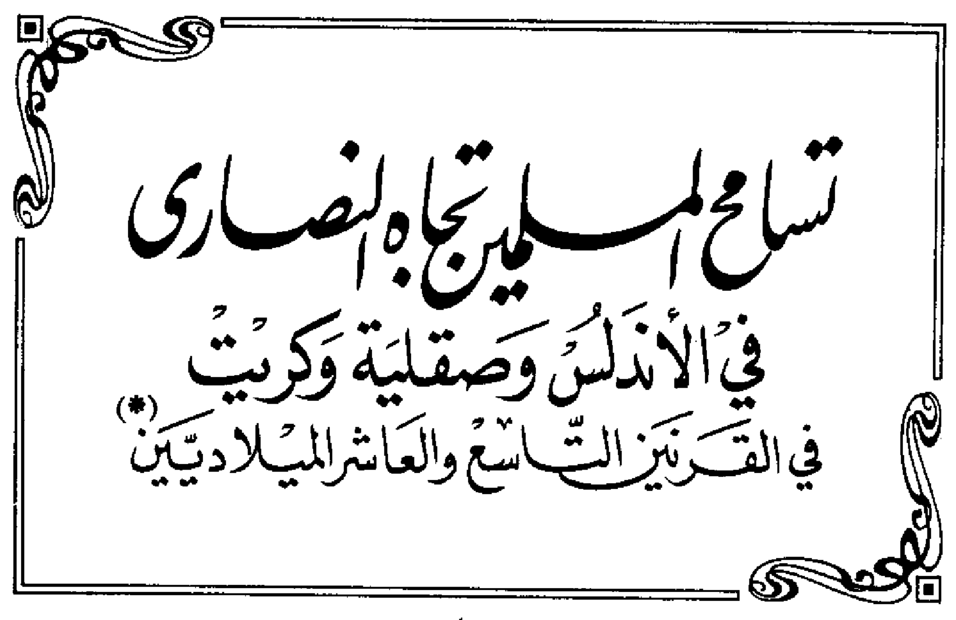
8 ـ الاتقان في علوم القرآن، للسيوطي، مكتبة مصطفى البابي الحلبي مصر.

9 ـ الإعجاز الفني في القرآن، أ. عمر السلامي، نشر وتوزيع مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله، تونس، 1980 م.

10 ـ البرهان للزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة بيروت.

11 ـ أضواء على متشابهات القرآن، خليل ياسين، الهلال، بيروت ط: ثانية، 1980 م.

12 ـ من أسرار اللغة، د. إبراهيم أنيس، ط: رابعة 1972 م مكتبة الأنجلو المصرية.



تسامح المسلمين تجاه النصارى في الأندلس وصقلية وكريت في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين (*)

الدكتور توفيق أمين الطيبي
جامعة الفاتح - الجماهيرية العظمى

يستهدف هذا البحث إعطاء عرض تاريخي لبعض جوانب وأمثلة تسامح المسلمين تجاه الجاليات المسيحية في ثلاثة بلدان تقع على حافة دار الإسلام، هي الأندلس وصقلية وكريت (اقريطش) في فترة زمنية محددة هي القرنان التاسع والعاشر الميلاديان، قُبيل بداية الحركة الصليبية في أوروبا. إن هذا التسامحَ الإسلاميَّ كان على النقيض تماماً من المعاملة التي لقيها المسلمون في هذه البلدان الثلاثة بعد استيلاء النصارى عليها. فما إن انتهى القرنُ العاشر - بالنسبة لجزيرة كريت - وما إن حلَّ منتصفُ القرن الثالث عشر - بالنسبة لجزيرة صقلية - حتى أُنهي الوجود الإسلامي في هاتين الجزيرتين بالبحر المتوسط. وأما بالنسبة

(*) قُدِّم البحثُ في الندوة العلمية «حول التسامح الديني وعدم التسامح الديني في مجتمع متعدد الثقافات»، وهي الندوةُ التي عُقدتْ في الفترة 24 - 26 اكتوبر 1990 بجامعة كولومبيا البريطانية، فانكوفر (كندا).

للأندلس، فإن الموريسكيين «المتنصرين» طُردوا جملةً وبالقوة من وطنهم عام 1610 م.

الأندلـــس:

إن النصارى واليهود ـ بوصفهم من أهل الكتاب ـ عاملهم المسلمون كأهل ذمةٍ تمتعوا بالحماية في الأنفس والأموال، وبقدرٍ كبيرٍ من التسامح في مقابل أدائهم الجزية، كما أنهم أعفوا من الخدمة العسكرية ومن أداء الزكاة.

إن المسلمين لم يلجؤوا في البلاد التي فتحوها إلى إكراه أهل الذمة على اعتناق الدين الإسلامي، وذلك عملاً بالآية الكريمة ﴿**لا إكراهَ في الدين**﴾[1]. بل إن النصارى حَظَوا في الدين الإسلامي بمكانة خاصة ﴿**ولتجدنَّ أقربَهم مودةً للذين آمنوا الذين قالوا إنـا نصارى، ذلـك بأن منهم قسيسين ورهبـاناً، وأنهم لا يستكبرون**﴾[2].

إن كتابَ الصلح الذي بعث به عبد العزيز بن موسى بن نُصير إلى تُدْمير Theodemir ـ أمير مُرْسية القوطي ـ سنة 94 هـ/ 713 م يشتمل على تأمين الأمير وأتباعه في الأنفس والأموال، كما ينص على أن «لا يُكرهوا على دينهم، ولا تُحرق كنائسهم، ولا تُنزع عن ملكه ما تعبد»، شريطة أن «لا يؤوي لنا آبقاً، ولا يخيف لنا آمناً، ولا يكتم خبر عدو»، وعلى أن يؤدي ضريبةً محددةً بعضها نقداً وبعضها عَيْناً[3].

وباستثناء ما يقترفه الذمِّيُّ ضد الشريعة الإسلامية، فإن النصارى سُمح لهم بالتقاضي أمام قضاتهم (قضاة النصارى/ العجم) وبموجب شرائعهم. وكان لهم مطلقُ الحرية في ممارسة ديانتهم.

إن تسامحَ المسلمين تجاه رعاياهم من النصارى في الأنـدلس وحريـة

---

(1) سورة البقرة، آية: 256.

(2) سورة المائدة، آية: 82.

(3) الحميري، محمد: الروض المعطار، بيروت 1975. ص 132.

الاختلاط أدّيا إلى قيام قدر من الاندماج بين الجماعتين، وكثرتْ حالاتُ زواج المسلمين بنساء نصرانيات[4].

يقول توماس أرنولد «إن قيام شيءٍ من الاضطهاد خلال فترة السيادة العربية في الأندلس يتمثّل في التدابير الصارمة التي اتُخذتْ لقمع ذلك الحمق من الاستشهاد الطوعي الذي شهدتْه قرطبة في منتصف القرن التاسع الميلادي [850 - 865 م]. ففي تلك الفترة، ظهرتْ إلى حيِّز الوجود جماعةٌ متعصبةٌ من النصارى في قرطبة [قوامها قسيسون ورهبان وراهبات] بدأت - علَناً ودون أي مبرر أو إثارة - بالتهجم على الدين الإسلامي، والنَّيْل من النبي ﷺ، قاصدة - عمداً - أن يكون جزاؤها الموت»[5]. إن هذه الجماعةَ المتعصبةَ الهستيرية تزعَّمها رجلان، أحدهما قسيس هو يولوجيوس Eulogius، والثاني محامٍ هو ألبارو Alvaro. وكان ألبارو يستهدف بكل وضوح جعلَ تعايش النصارى معَ المسلمين أمراً مستحيلاً[6].

وقد فزع أميرُ قرطبة الأموي محمد بن عبد الرحمن من هذه الحركة خشيةَ قيام تمرد كبير في البلاد، فأنفذ جيشاً عام 853 م ضد نصارى طليطُلة الذين ثاروا - بتحريضٍ من يولوجيوس - لما تناهى إلى أسماعهم نبأُ ما حلَّ بإخوانهم في الدين في قرطبة.

أما الجماعة المعتدلة في الكنيسة - وعلى رأسها أسقف إشبيلية - فقد أيدتْ جهودَ الحكومة، فعُقد مجلس كَنَسي عام 852 م لبحث الموضوع تمَّت الموافقةُ فيه على التدابير التي أدَّتْ آخر الأمر إلى قمع الحركة[7].

وعلى الأثر، قام الأمير محمد بطرد كافة الموظفين النصارى في الدولة، باستثناء قومس Gómez بـن انتنيان Antonian، كما أمر بهدم الكنائس التي شُيِّدت بعد فتح المسلمينِ للأندلس، وكذلك بهدم دَيْر طبارنوس Tabarnos قرب قرطبة، وهو الدير الذي اعتُبر - بحقٍّ - وَكْراً للتعصب[8].

---

(4) Arnold, T.W., **The Preaching of Islam,** London, 1935, p.136.

(5) نفسه، ص 141.

(6) Daniel, N., **The Arabs and Medieval Europe,** Beirut 1975, p.50.

(7) Arnold, p.142.

(8) Dozy, R., **A History of the Moslems in Spain,** London 1913, p.299.

لم تُسجَّلْ حالة واحدة عن نصراني أعدمه المسلمون بسبب دينه في الأندلس قبل منتصف القرن التاسع الميلادي. وتمتّع المستعربون من نصارى الأندلس بقسط كبير من الحرية في ممارسة شعائر دينهم[9]. إن إعدام أرجنتيا Argentea ابنة الثائر «المرتد» عمر بن حفصون (931 م) هو آخر إعدام جرى في الأندلس لنصرانيٍّ سعى إلى «الاستشهاد» بنيله من الإسلام ورسوله.

يروي الخُشني (ت 361 هـ/ 971 م) حكايةَ أحد هؤلاء النصارى المتهورين الساعين إلى «الاستشهاد». فقد مثل أمام القاضي أسلم بن عبد العزيز «رجلٌ من النصارى مستقتلاً لنفسه، فوبَّخه أسلم وقال: ويلك، من أغراك بنفسك تقتلها بلا ذنب؟... فقال للقاضي: وتتوهمُ أنك إذا قتلتني أني أنا المقتول؟ فقال له القاضي: ومن المقتول؟ فقال له: شبيهي يُلقى على جسد من الأجساد فتقتله، وأما أنا فأُرفع في تلك الساعة إلى السماء!». ولما أمر القاضي بجلده لإثبات خطأ ما يزعم، أخذ النصراني يصيح. «فقال له أسلم: في ظهر من تقع هذه السياط؟ فقال: في ظهري. قال له أسلم: وكذلك السيف، والله في عنقك يقع، ولا تتوهمْ غيرَ ذلك»[10]. إن الباحثَ في هذه القضايا يلاحظ أن القضاةَ كانوا يُبدون ترددأ كبيراً قبل أن يُقدموا على إصدار أحكام الموت على هؤلاء المستميتين الذين لم يتركوا للقضاة خَياراً آخر[11].

ومن الأمثلة على تسامح المسلمين حكايةُ قومس بن انتنيان الذي اعتنق الإسلام وشغل منصبَ كاتب للأمير محمد. فبالرغم من سعايات حُسَّاده من ذوي النفوذ من رجال البلاط الذين زعموا أن قومس مات على دين النصرانية، فإن الأمير أبقى قومس في منصبه حتى وفاته. وبأمرٍ من الأمير آلتْ أمواله إلى أقربائه وذويه لا إلى بيت المال كما أراد أعداؤه. وقد اشتهر قومس هذا بعد إسلامه بالورع والتقوى، حتى إن أحد الفقهاء «كان إذا قعد في الجامع قال على رؤوس الناس:

---

(9) Haines, C.R., **Christianity and Islam in Spain,** London 1889, p.54.

(10) الخُشَني، محمد: قضاة قرطبة، القاهرة 1966. ص 108.

(11) Daniel, p.30.

مَنْ مثلُ قومس السَّجَّاد العَبَّاد، حمامة هـذا المسجد، يقـال فيه مـات على النصرانية؟!»[12].

ومما يُذكر أن الكتابة كانت على ضربيْن، أعلاهما كاتبُ الرسائل، وهو المنصب الذي شغله قومس، والثاني كاتب الزمام (المالية) «ولا يكون بالأندلس وبر العُدوة [المغرب] لا نصرانياً ولا يهودياً البتّة»[13].

وبعد الهزيمة التي لحقتْ بالثائر عمر بن حفصون في وقعة بلاي سنة 891 م، حاول هذا الثائر أن يجمعَ من حوله النصارى من سكان كورة مالقة، فاعتنق لذلك ـ كما يبدو ـ النصرانية (899 م). إلا أن عملَه هذا كان عاملاً كبيراً في هزيمته آخر الأمر، إذ إن مؤيديه من المولَّدين، وهم المسلمون من أهل إسبانيا، انفضّوا من حوله، وأعلن الفقهاءُ الجهادَ ضده باعتباره مرتداً عن الدين الإسلامي[14].

وكان من بين من انضمَّ إلى عمر بن حفصون في قيامه على أمير قرطبة شربند Servande ابن قومس (رئيس) النصارى في قـرطبة لحقـدٍ احتمله على الأمير عبد الله بن محمد في حبس أخيه بذنبٍ اقترفه. وهلك شربند هذا وهو يقود غارةً في أحواز قرطبة. إلا أن النصارى المستعربين في قرطبة لم يستجيبوا لنداء شربند بالقيام على الأمير[15].

وبالرغم من طول أمد ثورة ابن حفصون وأبنائه من بعده (880 ـ 928 م)، فإن معاملة الخليفة عبد الرحمن الثالث (الناصر لدين الله) لرعاياه من النصارى تميَّزتْ طوال فترة حكمة الطويل (912 ـ 961 م) بالتسامح والتبصُّر.

وكان الخليفة الناصر كثيراً ما يعهد لأساقفة النصارى بمهمات خاصة. ففي عام 941 م، عهد إلى أساقفة إشبيلية وبَجَّانة وإلبيرة بالسفارة عنه إلى ملك ليون.

---

(12) الخُشني، ص 76 ـ 77.

(13) المقّري، أحمد: نفح الطيب، بيروت 1968. 1/ ص 217.

(14) الطيبي، أمين: دراسات وبحوث في تاريخ المغرب والأندلس، الدار العربية للكتاب 1984. ص 146.

(15) ابن حيان، أبو مروان: المقتبس، باريس 1937. 3/ ص 102.

وقد تكلّلت هذه السفارة بالنجاح في الإفراج عن أسير حربٍ عربي كبير من سرقسطة، هو محمد بن هاشم[16].

وكان الطبيب النصراني يحيى بن إسحاق طبيبَ الناصر الخاص ومن المقرَّبين إليه. وقد شغل منصبَ وزير، وأصبح فيما بعد والياً (قائداً) على بَطَلْيوس[17].

وأوفد الناصر سنة 956 م أسقفَ إلبيرة المستعربَ ريكاموند (ربيع بن زيد بالعربية) مبعوثاً عنه إلى الامبراطور الألماني أُتو الكبير[18]، ونجح في تسوية الإشكال الذي أحاط بسفارةٍ كان قد أوفدها الامبراطور إلى الخليفة بقرطبة.

وقام الحَكَم الثاني (المستنصر بالله) ـ ابن الناصر وخلَفُه ـ باستخدام أساقفة النصارى مترجمين في بلاطه، ومن بينهم قاضي النصارى بقرطبة أصبغ بن عبد الله بن نبيل، والمطران عُبيد الله بن قاسم[19].

ولما بلغ المنصور محمد بن أبي عامر شنت ياقوب في أقصى شمال إسبانيا (997 م)، في غزاته الثامنة والأربعين الشهيرة، وجد المدينةَ مهجورة، «فوكَّل المنصورُ بقبر ياقوب [القديس يعقوب] من يحفظه ويمنع الأذى عنه». ولم يجد المنصورُ بشنت ياقوب إلا شيخاً من الرهبان جالساً على القبر، فسأله عما يفعل، فقال الراهب «أوانس يعقوب». فأمر المنصور بالكفِّ عنه[20].

إلا أن هذا المناخ من التسامح الديني من جانب المسلمين في الأندلس انتهى في أواخر القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي لما بدأ النصارى ما يدعونه بحرب «الاسترداد»، وبعد سقوط طليطلة في أيدي النصارى (478 هـ/ 1085 م)، وقدوم المرابطين إلى الأندلس لنجدة المسلمين فيها.

---

(16) ابن حيان، المقتبس، مدريد 1979. 5/ ص 467.

(17) ابن جلجل، سليمان: طبقات الأطباء، القاهرة 1955. ص 100.

(18) المقَّري: نفح الطيب، 1/ ص 365.

(19) ابن حيان: المقتبس، 7/ ص 146 ـ 147.

(20) ابن عِذاري المراكشي: البيان المُغرب، بيروت 1980. 2/ ص 296 ـ 297.

ويمكن تلمُّسُ تصلب المواقف بالنسبة للمسلمين من خلال ما ذكره ابنُ عبدون الإشبيلي (أوائل القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي) بوجوب زواج القسيسين كما يحدث في الشرق، وبوجوب منع قرع أجراس الكنائس في بلاد المسلمين، وبوجوب منع ابتياع الكتب في العلوم من أهل الذمة، إذ إن هؤلاء يترجمون كتبَ المسلمين ثم ينسبونها إلى أساقفهم(21). ومن الجانب المسيحي، فقد نشط رهبانُ دير كلوني (بجنوب فرنسا) في الحض على تجهيز حملات صليبية لطرد المسلمين من بلاد الأندلس.

وبعد سقوط غرناطة سنة 1492 م، قرر العاهلان الكاثوليكيان فرديناند وإيزابيلا بأن لا يُسمحَ في إسبانيا لغير النصرانية ديناً، ولذلك طُرد من البلاد اليهود أولاً، ثم الموريسكيون «المتنصرون». «وهكذا، فإن الوحدة الدينية وعدمَ التسامح أصبحا السياسة الرسمية للدولة الإسبانية»(22).

ويصف مؤلفٌ هنديٌّ مسلمٌ هو زين الدين المَعْبري (القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي) السياسةَ الدينيةَ التي انتهجها البرتغاليون نحو المسلمين لدى وصول البرتغاليين إلى ساحل مُلَيْبار بالهند فيقول إنهم لجؤوا إلى «تعطيل أسفارهم [المسلمين] خصوصاً سفر الحج، ونهب أموالهم، وإحراق مساجدهم... ووطء المصاحف والكتب بأرجلهم، وإحراقها بالنار، وهتك حرمات المساجد، وتحريضهم على قبول الردة والسجود لصليبهم... وسب رسول الله ﷺ جَهاراً... ثم إن بُغيتهم العظمى وهمَّتَهم الكبرى ـ قديماً وحديثاً ـ تغييرُ دين المسلمين وإدخالُهم في النصرانية»(23).

صقلِّيــة الإسلاميــة:

بدأ افتتاحُ العرب لجزيرة صقلية عام 212 هـ/ 827 م، وسُرعان ما استولَوْا على معظم الجزيرة من أيدي الروم البيزنطيين. وقد بقيت صقلية تحت السيادة

(21) ابن عبدون، محمد: رسالة في القضاء والحسبة، القاهرة 1955. ص 49، 55، 57.

(22) O'Callaghan, J.F. **A History of Medieval Spain,** Cornell U.P. 1975, p.23.

(23) المعبري زين الدين: تحفة المجاهدين، تحقيق أمين توفيق الطيبي، منشورات كلية الدعوة الإسلامية 1987. ص 88 ـ 90.

الإسلامية نيِّفاً وقرنين ونصف القرن من الزمن إلى أن استولى عليها النورمان من جنوب إيطاليا (484 هـ/ 1091 م).

إن المدنَ والطبقاتِ المثقفةَ في صقلية قبيلِ استيلاء العرب عليها كانت يونانيةً ديانةً وثقافةً، وبقيتْ بعضُ آثار ذلك ظاهرةً للعيان في نهاية فترة السيادة العربية على الجزيرة.

وبعد افتتاح العرب للجزيرة تحسَّنتْ أوضاعُ سكان صقلية، ولم يكن يُفرض عليهم ـ كأهل ذمة ـ سوى أداء الجزية.

لقد طرأتْ زيادة كبيرة على السكان المسلمين في صقلية نتيجةً لتدفق المستوطنين من شمال إفريقيا ومن المشرق، وكذلك نتيجةً لاعتناق أعداد كبيرة من النصارى الدين الإسلامي. وكثيراً ما أقدم العبيدُ النصارى على اعتناق الإسلام أملاً في أن يُعتقوا أو في تحسُّن معاملتهم. وكما يقول المؤرخ ماك سميث فإن «الإسلام كان أكثرَ تعاطفاً من المسيحية تجاه العبيد. ويؤْثر أولئك العمالَ الذين لهم اهتمام إيجابي بزيادة الإنتاج»[24].

إن السكانَ النصارى في صقلية الذين عاشوا في ظل حكم المسلمين كانوا أحسنَ حالاً من أولئك الذين كانوا تحت حكم اللمبارد أو الفرنجة في إيطاليا. ويبدو أن عبءَ الضرائب كان أخفُّ مما كان عليه في عهد الروم البيزنطيين[25].

إن المدن التي كانت تَستسلمُ للمسلمين كان يُسمح لسكانها بممارسة ديانتهم، أما المدن التي كانت تُبدي مقاومةً (كما حدث بالنسبة لسرقوسة عام 878 م وبالنسبة لطيرمين Taormina عام 902 م)، فإن سكانها كانوا إما أن يلَقوا حتفَهم وإما أن يُستَرقُّوا[26].

وبعد قرون من استبداد البيزنطيين وفداحة ضرائبهم، يبدو أن الصقليين أبدَوْا ارتياحاً للتبدل في حكامهم. إن الحكام المسلمين الجُدد كانوا أقلَّ تعصباً دينياً من الكنيسة الأرثوذكسية بالقسطنطينية، التي كانت آنذاك تناهض عبادةَ الصور. ومع أن

(24) Smith, D.M., **Medieval Sicily**, London 1969, p.6.

(25) عزيز أحمد: تاريخ صقلية الإسلامية، ترجمة أمين الطيبي، الدار العربية للكتاب 1980.

(26) Smith, p.4.

كنائسَ كثيرةً تحوَّلتْ إلى مساجد، فإن النصارى عموماً تُركتْ لهم قوانينُهم، وتمتعوا بالضمانات القانونية ـ كالمسلمين ـ لأشخاصهم وأموالهم[27].

ومع أن الوضعَ الاجتماعيَّ للنصارى في صقلية كان دون وضع المسلمين، إلا أن ذلك لم يبلغ حدَّ الاضطهاد الديني. كما أن رجال الدين النصارى المحليين لم يتزعَّموا ـ كما حصل في قرطبة ـ حركةَ مقاومة دينية. وإجمالاً، فإن علاقاتٍ يسودها التسامحُ سادتْ بين الديانتين في الجزيرة.

إن التحالفَ الذي قام بين البيزنطيين النصارى وبين الأمويين المسلمين في الأندلس ضد الفاطميين في شمال إفريقيا في القرن العاشر الميلادي يدلُّ على أن الديانةَ لم تكن عائقاً في سبيل قيام مثل هذا التحالف. كما أن الصراعَ الطويلَ ـ براً وبحراً ـ بين الفاطميين وبين البيزنطيين في صقلية وجنوب إيطاليا لم يتَّخذْ طابعَ مجابهة دينية.

ويتحدث الجغرافيُّ المشرقيُّ ابنُ حوقل ـ وقد زار جزيرة صقلية سنة 973 م ـ عن فرقةٍ من مسلمي صقلية في الأرياف والحصون يدعو أتباعَها بالمشعوذين، ومعظمهم من الموالي والعبيد، «رأيهم التزويجُ إلى النصارى، على أن ما كان بينهم من ولد ذكر لحق بأبيه من المشعوذين، وما كانت من أنثى فنصرانيةٌ مع أمها، لا يصلُّون ولا يتطهَّرون ولا يزكُّون ولا يحجُّون»[29].

وبعد قرن من سقوط صقلية في أيدي النورمان من جنوب إيطاليا، مر الأندلسيُّ ابنُ جبير بجزيرة صقلية في طريق عودته إلى بلاده من الحج. ويتحدث ابنُ جبير مستفيضاً عن سوء أحوال مسلمي صقلية فيقول إن بعضَهم أُكره على التنصر وكلُّهم أو أكثرُهم كاتمٌ إيمانَه متمسك بشريعة الإسلام... ولا جمعةَ لهم بسبب الخطبة المحظورة عليهم... وضربوا عليهم إتاوةً في فصلين من العام يؤدونها، وحالوا بينهم وبين سعةٍ في الأرض كانوا يجدونها»[30].

---

(27) نفسه، ص 5.

(28) نفسه، ص 6.

(29) ابن حوقل، محمد: صورة الأرض، بيروت (دون تاريخ)، ص 123.

(30) ابن جبير، محمد: رحلة ابن جبير، بيروت 1968. ص 266 ، 268 ـ 269.

كريت (اقريطش) الإسلامية:

لم يُعرف عن الفاتحين الأندلسيين لجزيرة كريت عام 212 هـ/ 828 م بأنهم قاموا بتدمير الكنائس أو حرقها في الجزيرة. وكما هو الحال في بقية البلدان الإسلامية، فإن نصارى كريت عوملوا معاملةَ أهل الذمة.

إن انتشارَ الإسلام في كريت لم يكنْ نتيجةً لإكراه السكان الوطنيين على اعتناق الإسلام، بل كان ـ في معظمه ـ نتيجةً لتدفق المستوطنين المسلمين على الجزيرة. وقُبيل استعادة البيزنطيين للجزيرة عام 961 م، كتب الإصطخري يقول إن سكانَ اقريطش (كريت) جميعاً مسلمون أهلُ غزو، وأنه يعيش بينهم نَبْذٌ (قلة) من النصارى، كما هو الحال في بقية أراضي المسلمين[31].

إن قيام حركة مناهضة الصور (Iconoclasm) في الإمبراطورية البيزنطية آنذاك خلَق جواً من التذمر في الجزيرة، وكان عاملاً ساهم في تسهيل افتتاح المسلمين لها. وفضلاً عن ذلك، كان للكريتيين ظلاماتُهم من سوء الإدارة البيزنطية وفداحة الضرائب. وليس ثمة أساس من الصحة للزعم القائل بأن المسلمين أرغموا السكانَ المحليين على مقاومة حركة مناهضة الصور. فالمسلمون نظروا إلى مناهضي عبادة الصور (الإيقونات) ومسانديها نظرةً واحدةً، ألا وهي أنهم كلُّهم نصارى[32].

إن عدمَ الإشارة في المصادر إلى قيام ثورات منَ قِبَلِ السكان المحليين يدلُّ على أنه ـ بالإضافة إلى اعتدال الضرائب ـ ساد كريت جوٌّ من التسامح الذي جرى عليه المسلمون في الأراضي التي افتتحوها[33].

إن بعضَ الكنائس أُهملتْ أو هُجرتْ نتيجةً للتغييرات الديموغرافية التي حدثت في الجزيرة، إلا أن ثمة ما يدل على تشييد كنائس جديدة أثناء الفترة الإسلامية، ككنيسة القديس نيقولاس[34].

---

(31) الإصطخري: كتاب المسالك والممالك، ليدن 1927. ص 70.

(32) Christides, Vi., **The Conquest of Crete by the Arabs,** Athens 1984, p.113.

(33) نفسه، ص 108.

(34) نفسه، ص 111.

إن ما زعمه جينيسيوس Genesios من أن سيريل Cyril، أسقف جورتين عاصمة كريت القديمة، خيَّره الفاتحون المسلمون بين اعتناق الإسلام أو الموت، وأن الأسقف اختار الاستشهاد، زعمٌ لا أساسَ له من الصحة. فالأسقف كان قد استُشهد في فترة اضطهاد النصارى في أراضي الإمبراطورية الرومانية على عهد الإمبراطور ديسيوس قبل ذلك بخمسة قرون[35].

توجد في جزيرة كريت 260 كنيسة مقامة فوق ذروات الصخور شُيِّد معظمها في الفترة ما بين القرنين الثالث عشر والثامن عشر، ولم تُشيَّد واحدةٌ منها في فترة الحكم العربي لجزيرة كريت. وهذا يدل على أن نصارى كريت لم يُكرهوا في فترة السيادة العربية ـ كما حدث لهم في عهد حكم البنادقة والعثمانيين ـ على اللجوء إلى الكنائس المقامة على ذرى الصخور في أماكنَ نائيةٍ لممارسة شعائر دينهم[36].

ولما استعاد البيزنطيون جزيرةَ كريت عام 961 م، قاموا بحملةٍ تبشيريةٍ نشطةٍ لتنصير السكان المسلمين كَرْهاً وباللجوء إلى الضغوط. إن هذه الحملةَ التبشيريةَ بدأها نيقوفور فوقاس فاتحُ الجزيرة الذي جلَب جماعاتٍ من اليونان والأرمن لاستيطان الجزيرة، وهو الذي دعا القديس نيقون St. Nicon من آسيا الصغرى، وعَهِد إليه بمهمة تنصير مسلمي الجزيرة. إن سياسةَ الإمبراطورية البيزنطية آنذاك كانت تتوخى إيجادَ وحدة ثقافية ودينية في كافة أراضي الإمبراطورية.

ويتحدث ابنُ جبير وعبدُ الواحد المراكُشي عن تنصيرٍ تدريجيٍّ وقع لمسلمي كريت، وعن نزوح بعض مسلمي الجزيرة إلى الأندلس وصقلية ومصر[37]. أما روايةُ النويري عن تنصير مسلمي كريت فإنها تبيِّن بأن أعيانَ مسلمي كريت أُكرهوا على التنصر بلجوء السلطات البيزنطية في القسطنطينية إلى الخديعة والضغوط معاً[38].

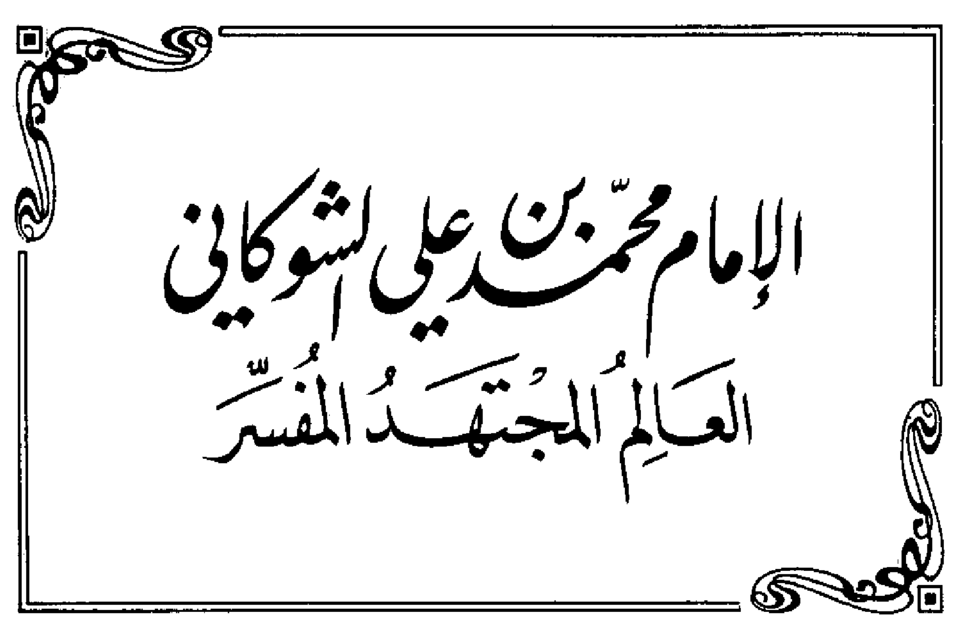
---

(35) نفسه، ص 92 ـ 93.

(36) نفسه، ص 111.

(37) المراكُشي، عبد الواحد: المُعجِب في تلخيص أخبار المغرب، القاهرة 1949. ص 211. رحلة ابن جبير، ص 280.

(38) يُنظر أحمد النويري: تاريخ الغرب الإسلامي في العصر الوسيط (من كتاب: نهاية الأرب في فنون الأدب)، تحقيق مصطفى أبُو ضيف أحمد، الدار البيضاء 1984. ص 285 ـ 286.



الإمام محمّد بن علي الشوكاني
العالِمُ المجتهدُ المفسِّر

الدكتور ابراهيم عبدالله رفيدة
جامعة الفاتح - الجماهيرية العظمى

يعتبر الإمام محمد بن علي الشوكاني من علماء العصر الحديث ومفكريه الكبار، فقد ولد سنة 1173 هـ الموافق سنة 1760 م، وتوفي سنة 1250 هـ الموافق سنة 1834 م[1]. فيكون قد عاش في بداية هذا العصر: عصر النهضة الذي تعتبر بدايته بحكم محمد علي الكبير مصر فترة طويلة من حياته إلى أن اعتزل لابنه إبراهيم سنة (1264 هـ الموافق سنة 1848 م) وتوفي سنة 1265 هـ الموافق سنة 1849 م[2] ـ وهو عصر الإحياء والنقد والتجديد، إذ فيه انبعث الفكر العربي الإسلامي كله وتجدّد شبابه، وتخلص من كثير من أسباب الوهن ومظاهر الضعف والجمود والتقليد الزائد والدوران حول أعمال السابقين بالتلخيص والتكرار والشرح والتحشية ونحو ذلك.

ولعل أبرز ما تشير إليه حركة الفكر في العصر الحديث هو العودة إلى

---

(1) (2) ينظر فيهما، الأعلام، ج 7/190 ـ 191 و 191 ـ 192.

الأصول الفكرية الأولى للعلوم العربية الإسلامية، وتخليص هذه العلوم من ضعف الأسلوب وركود التفكير، وفقدان المنهج، وسيطرة التقليد، وفشوّ التعقيد والغموض في العرض وذلك بعرضها عرضاً جديداً واضحاً، ونقدها والانتخاب منها والبناء المفيد منها بناء فيه شخصية المؤلف وفكره المميز له ومنهجه الدال عليه.

والإمام الشوكاني يعتبر إماماً فذاً متميزاً بلون فكره، وتحرر عقله، وسعة علمه، وكثرة ممارسته للتدريس والفتوى ولقاء العلماء وتربية الطلاب، وبغزارة إنتاجه وتنوعه، ودلالته على جرأته واجتهاده الذي وصف به نفسه، فنسبها إلى الاجتهاد المطلق في ترجمته لحياته، ومارسه في كتاباته التي تنطلق من الأصلين العظيمين والمصدرين الأساسيين للفقه والفكر الإسلامي كله: القرآن الكريم والسنة المطهرة. فترجمة حياته التي كتبها[3] بنفسه أودع فيها كل نشاطه العلمي الذي مارسه في حياته طالباً ومدرساً وقاضياً أكبر لليمن، ومفتياً ومؤلفاً.

فقد حفظ القرآن الكريم وكثيراً من المتون في الفقه والفرائض والنحو والصرف والبلاغة والأصول والعروض وغيرها ـ وهو صغير (إذ كان حفظه لهذه المختصرات قبل الشروع في الطلب: (طلب العلم على الأساتذة)، وبعضها بعد ذلك، ثم قبل شروعه في الطلب كان كثير الاشتغال بمطالعة كتب التواريخ ومجاميع الأدب، من أيام كونه في المكتب فطالع كتباً عدة ومجاميع كثيرة)، وهو لم يسم هذه الكتب والمجاميع فلا بد أن تكون من أمهات كتب التاريخ والأدب المعروفة.

ثم باشر الطلب فقرأ على والده كتب الفقه الزيدية (فيما يبدو) ـ وفي أيام قراءته في الفروع شرع في قراءة النحو فقرأ على أساتذة أجلاء كثيراً من شروحه، وكذلك علم الصرف والبلاغة والمنطق وعلم الكلام والأصول في شروحها وحواشيها ذوات المستوى الرفيع، كما تلقى كتب السنة والحديث وعلومه وفي مقدمتها «صحيح البخاري الذي سمعه من أوله إلى آخره».

ولم يذكر لنا من التفاسير غير الكشاف لأبي القاسم عمر الزمخشري فقال:

---

(3) في كتابه: البدر الطالع، بمحاسن من بعد القرن السابع ج 2/ 214 ـ 225.

(وقرأ الكشاف وحاشيته للسعد، وبعد انقطاعها حاشيته للسراج مع مراجعة غير ذلك من الحواشي).

وهو في كل ذلك يسمي أساتذته ويثني عليهم ويصف كل واحد منهم بـ «العلّامة». وقد ذكر من ذلك شيئاً كثيراً يدل على ما كان شائعاً من التعليم في معاهد العلم الإسلامية كلها، وما كان يقرأ في هذه المعاهد والمساجد من الكتب ويرجع إليه من المصادر. ومعظم ذلك أو كله من كتب المتأخرين: كتب المتون والشروح والحواشي. وقد قال في نهاية سرده لها: «هذا ما أمكن سرده من مسموعات صاحب الترجمة ومقروءاته وله غير ذلك من المسموعات والمقروءات، وأما ما يجوز له روايته بما معه من الإجازات فلا يدخل تحت الحصر كما يحكي ذلك مجموع أسانيده».

فهو لم يرحل لطلب العلم فقد كانت قراءته لكل ما قرأه في صنعاء اليمن لأعذار أحدها عدم الإذن من الأبوين.

وكل ما درسه هو على أساتذته درّسه للطلاب وأخذوه عنه وتكرر أخذهم إياه عنه، وكثيراً ما كان يقرأ على مشائخه، فإذا فرغ من قراءة كتاب أخذه عنه تلامذته، بل ربما اجتمعوا على الأخذ عنه قبل أن يفرغ من الكتاب على شيخه، وكان يقضي وقته كله في الدراسة والتدريس للطلاب وإفادتهم، وكان يدرس في اليوم الواحد ساعات كثيرة ومواد مختلفة الموضوع: في الحديث والفقه والأصول والنحو والصرف والمعاني والبيان وغيرها، وكان مع ذلك يفتي أهل مدينة صنعاء بل يفتي من وفد إليها، وترد عليه الفتاوى من غيرها، وشيوخه إذ ذاك أحياء وكادت الفتوى تدور عليه من عامة الناس وخاصتهم، من نحو العشرين من عمره، فما بعد ذلك، وكان لا يأخذ على الفتيا شيئاً تنزهاً وأداء لحق المجتمع والعلم الذي درسه بدون مقابل في معاهد هذا المجتمع ومساجده وعلى أيدي علمائه.

التأليف والمؤلفات:

وقد تضمنت هذه الترجمة نشاطه في التأليف، وذكر مؤلفاته الكثيرة، والتي أغلبها رسائل مختصرات وقد بدأ حديثه عنها بقوله: «وصنف تصانيف مطولات

ومختصرات» وعد في المطولات «نيل الأوطار، شرح المنتقى من الأخبار»، (كان تبييضه في أربع مجلدات)، أرشده إلى ذلك جماعة من شيوخه، وعرض على اثنين منهم بعضاً منه وماتا قبل تمامه، وهو كتاب متداول معروف مطبوع في ثمانية مجلدات، و «الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة»، وهو كتاب جيد معروف ومطبوع في أكثر من خمسمائة صفحة بتحقيق الأستاذ الفاضل عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، و «البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع» في تراجم العلماء الذين كانت وفياتهم بعد هذا القرن، مرتبين على الحروف الأبجدية وهو مطبوع في مجلدين، ومعه في المجلد الثاني «الملحق التابع للبدر الطالع» لمحمد بن يحيى بن زيارة اليمني.

وقد اهتم فيه بتراجم من نسب إلى الاجتهاد أو عرف به، وأراد إبطال دعوى حصر الاجتهاد في السلف «حتى اشتهر عن جماعة من أهل المذاهب الأربعة تعذر وجود مجتهد بعد المائة السادسة كما نقل عن البعض، أو بعد المائة السابعة كما زعمه آخرون. وكانت هذه المقالة بمكان من الجهالة لا تخفى على من له أدنى حظ من علم، وأنزر نصيب من عرفان وأحقر حصة من فهم»[4] و «فالحاصل أن المذكورين في هذا الكتاب هم أعيان الأعيان، وأكابر أبناء الزمان من أهل القرن الثامن ومن بعدهم إلى الآن، وربما أذكر من أهل عصري ممن أخذت عنه أو أخذ عني أو رافقني في الطلب، أو كاتبني أو كاتبته من لم يكن بالمحل المتقدم ذكره، لما جبل عليه الإنسان من محبة أبناء عصره ومصره وربّما أذكر من أهل عصري من لم يجر بيني وبينه شيء من ذلك»[5].

وقد انتقد المتأخرين المؤلفين في أخبار الناس الذين أكثروا من تشجيع الألفاظ والتأنق في تنقيحها وتهذيبها مع إهمال بيان الأحوال والمولد والوفاة، مثل ذلك لا يعدّ في علم التاريخ، وإنما يرغب فيه من أراد أن يتدرب في البلاغة، ويتخرج في فن الإنشاء[6].

وأما المختصرات والرسائل الصغيرة فقد ذكر عدداً كبيراً منها وقال بعدها:

---

(4) (5) البدر الطالع ج 2/1. 3.

(6) السابق، ص 3 ـ 4.

«وقد يعقب هذه المصنفات مصنفات كثيرة يطول ذكرها».

ثم ذكر أنه عند كتابته هذه الترجمة يجمع تفسيراً لكتاب الله جامعاً بين الدراية والرواية وأن الله تعالى منّ عليه بإتمامه في أربع مجلدات كبار، وهو تفسيره (فتح القدير) المطبوع في خمسة أجزاء، ويأتي تحليل منهجه وبعض جوانبه ومحتوياته، لأنه موضوع البحث، وأنه شرع في كتاب في أصول الفقه سماه «إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول»، وأنه أتمه بحمد الله وعونه، وهو كتاب معروف ومطبوع، وذكر غير ذلك، وأضاف: «هذا ما أمكن خطوره بالبال حال تحرير هذه الترجمة ولعل ما لم يذكر أكثر مما ذكر»، وقد أضيف بالهامش عدد غير قليل مما لم يذكره، ويبلغ عدد مؤلفاته في تقديم كتابه (الدرر البهية في المسائل الفقهية) - ثمانية وأربعين مؤلفاً، وهو إحصاء غير شامل بل ظاهر النقص لأنه لا يحوي كتبه المطولة المهمة. مثل التي سبق ذكرها، ولقول كاتبه: «وله غير ذلك كثير رحمه الله رحمة واسعة». - إنه واسع العلم غزير الإنتاج، كثير الحديث عن نفسه، وقد يجري على لسانه بعض المبالغات، ومعظم إنتاجه في موضوعات شرعية ومسائل فقهية أو أصولية أو حديثية.

نبوغه المبكر واجتهاده وانصرافه إلى العلم والأدب:

وهو يذكر أن ما ذكره في ترجمته من النشاط العلمي والتأليف تمّ بعضه قبل بلوغه سن الأربعين، بل درس في شرحه للمنتقى قبل ذلك، وترك التقليد واجتهد اجتهاداً مطلقاً غير مقيد قبل الثلاثين، وكان منجمعاً عن بني الدنيا، منصرفاً عن الحكام والمنافع الدنيوية العاجلة، مشتغلاً في جميع أوقاته بالعلم، درساً وتدريساً وإفتاء وتصنيفاً، عائشاً في كنف والده[7] الذي توفي في (14 من ذي القعدة سنة 1211 هـ) راغباً في مجالسة أهل العلم والأدب وملاقاتهم والاستفادة منهم وإفادتهم وربما قال الشعر إذا دعت لذلك حاجة كجواب ما يكتبه إليه بعض الشعراء من سؤال أو مطارحة أدبية أو نحو ذلك، وقد جمع ما كتبه من الأشعار لنفسه، وما كتب به إليه في نحو مجلد.

(7) ترجمته في (البدر الطالع ج 1/478 - 485).

توليه القضاء الأكبر:

ويذكر في ترجمة حياته أنه ابتلي بالقضاء في مدينة صنعاء بعد موت من كان متولياً للقضاء الأكبر بها، إذ عينه الإمام أمير المؤمنين المنصور بالله علي ابن الإمام المهدي، المتوفى في سنة (1224 هـ) في الخامس عشر من شهر رمضان منها. قاضياً أكبر لليمن في شهر رجب سنة (1209 هـ) وبقي في هذا المنصب بعد وفاة هذا الإمام في عهد ابنه الإمام المتوكل على الله أحمد المنصور بالله الذي تولى في الليلة التي مات فيها والده، وكان الإمام الشوكاني أول المبايعين له والمتولي لأخذ البيعة له من إخوته وأعمامه وسائر أولاد الإمام القاسم جد الأئمة الذين عاصرهم الشوكاني ومؤسس دولتهم (الدولة القاسمية)، كما سماها الشوكاني نفسه. وقد وصفه بقوله: «الإمام الأعظم المنصور بالله بن محمد بن علي بن محمد بن الرشيد» وذكر نسبه كاملاً ـ إلى الإمام علي بن أبي طالب ـ كرم الله وجهه ورضي الله عنه، في ترجمة ابنه (الحسن بن القاسم).

وقد حارب الإمام القاسم الأتراك حرب عصابات شديدة قاسية، وتحمل هو ومريدوه الجوع والعطش وألواناً قاسية كثيرة من المشقة والجهد والتشرد في الصحراء. حتى استطاع أن يكون هذه الدولة ويعترف له الأتراك بالولاية على بعض أجزاء اليمن الجبلية، واستطاع أبناؤه من بعده أن يخرجوهم من بلاد اليمن وينفردوا بحكمها، والإمام الشوكاني يتحدث عن هؤلاء الأئمة بكل تجلّة واحترام وإكبار، ويضفي عليهم الألقاب الفخمة والنعوت العالية، ويصبغهم بالعلم والاجتهاد والمشاركة في التدريس والتأليف. ويتحدث عن الأتراك بكل قوة وذم، يقول: «ولما فاق ـ القاسم ـ في العلوم وحقق منطوقها والمفهوم، وكانت اليمن إذ ذاك تشتعل من الدولة التركية اشتعالاً لما جبلوا عليه من الجور والفساد الذي لا تحتمله طباع أهل البلاد، دعا هذا الإمام الناس إلى مبايعته، وكان ذلك في شهر محرم سنة (1006 هـ) في جبل قارة ـ بالقاف والراء المهملة، فلما ظهرت دعوته اشتد طلب الأتراك في كل مكان فصار ينتقل من مكان إلى مكان. . . «وكان آخر الأمر أنه وقع الصلح بينه وبين الأتراك على أن تثبت يده على ما قد استولى عليه من البلاد»، وهو غالب الجبال وكان الأمر كذلك حتى مات ـ في ليلة الثلاثاء ـ، الثاني عشر ربيع

الأول سنة (1029 هـ) ـ رحمه الله ـ «فأخرج الأتراك من جميع الأقطار اليمنية وصفت لهم الديار اليمنية ولم يبق لهم فيها منازع، وصارت الدولة القاسمية في الديار اليمنية ثابتة الأساس إلى عصرنا هذا والحمد لله رب العالمين»[8].

وهو يذكر في ترجمته أنه لا زال مستمراً في القضاء عند كتابته ترجمة حياته في (البدر الطالع) الذي كتب في آخر النسخة المطبوعة[9] منه أنه انتهى من تأليفه في ليلة الأربعاء ثاني عشر ذي الحجة الحرام سنة (1213 هـ ثلاث عشرة ومائتين وألف).

ويبدو أن في كتابه هذا الرقم خطأ وأن الصحيح هو (1231 هـ) إحدى وثلاثون ومائتان وألف، لأنه ذكر ـ كما سبق ـ في ترجمة تأليفه لتفسيره (فتح القدير) وأنه أتمه، وهو يذكر في نهايته[10] أنه فرغ من تأليفه سنة (1229 هـ) في الثامن والعشرين من شهر رجب.

وهناك نصوص أخرى وأرقام تدل على هذا الخطأ وصحة هذا الافتراض هذا وقد توفي الإمام المتوكل سنة (1231 هـ) وتولى بعده ابنه الإمام المهدي عبد الله، وبقي إماماً حاكماً لليمن إلى أن توفي سنة (1251 هـ) وتوفي الإمام الشوكاني قبله سنة (1250 هـ) ـ كما سبق ـ وهو لا يزال القاضي الأكبر، فيكون توليه هذا المنصب أكثر من ثلاثين عاماً وفي عهد هؤلاء الأئمة الثلاثة: المنصور، والمتوكل، والمهدي.

حياة حافلـة:

وتبين مما سبق أن حياة الإمام الشوكاني كانت حياة واسعة العطاء عريضة التأثير، حافلة بالنشاط والحيوية، والجد والجهاد في سبيل طلب العلم ونشره وتحقيقه وتجديد مفاهيمه، وفي سبيل خدمة المجتمع وتنقيته من البدع والخرافات وأن تفسيره (فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير) من كتبه

---

(8) البدر الطالع ج 48/2 ـ 49 ترجمة الإمام الأعظم: القاسم.

(9) ج 375/2.

(10) ج 524/5.

المطولة المهمة وأنه ألفه بعد تقدم العمر به، وتأليفه كثيراً من كتبه المهمة الأخرى مثل: (نيل الأوطار) و(الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة) اللذين يرد اسمهما كثيراً فيه، خصوصاً الأول. ويعني هذا أنه ألفه بعد استحكام تجاربه وتأصل معارفه واتساعها وتعمقها بالتدريس والتأليف والإفتاء وممارسة وظيفة القضاء وخوض مشكلاته، المتصلة بالحياة والأحياء، وقد كان لذلك كله أثر ظاهر فيه، إذ يراه القارىء المتعمق معرضاً لما قرأه من علم وما اطلع عليه من كتب، وما باشره من نظر في شؤون الحياة وقضايا العلم، فهو حافل بالتحليلات اللغوية والصرفية، والتوجيهات البيانية، وذكر القراءات وتوجيهها والاحتجاج لها، كما هو حافل بالتفسير الأثري من الأحاديث النبوية وأقوال الصحابة والتابعين وتابعيهم، والمذاهب الفقهية، وأقوال الأئمة وآرائهم من كل تخصص، مصحوباً ذلك كله بالانتخاب الحر، والرأي المستقل والترجيح والاجتهاد في كثير من الأحيان وعند الحاجة إلى ذلك، مما سنراه في تحليلنا لمنهجه وبعض محتوياته.

«منهج الإمام محمد بن علي الشوكاني في التفسير»

سأحاول أن أحدد منهج الإمام الشوكاني في التفسير مما ذكره في مقدمة[11] تفسيره: (فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير)، فقد ضمن هذه المقدمة مبادىء مهمة في مصادر علم التفسير ومدى الاعتماد عليها وطريقته في الأخذ بها، ووجه الحاجة إلى كل واحد منها، والجمع بين المتعارض من الأقوال فيها، والغاية المتوخاة من هذه المبادىء، وذلك المنهج أو تلك الطريقة.

وقد ذكر في المقدمة من ذلك أن أغلب المفسرين تفرقوا فريقين وسلكوا طريقين:

- الفريق الأول اقتصروا في تفاسيرهم على مجرد الرواية: (أي على التفسير الأثري المنقول)، وقنعوا برفع هذه الراية، فقد اهتموا بهذا اللون من التفسير واقتصروا عليه، ولم يتعرضوا لغيره من علوم التفسير، فلم يستعينوا بعلوم العربية، ولم يحلّلوا بها النصوص، ولم يوجهوها توجيهاً عقلياً، ولم يستنبطوا المعاني والأحكام.

(11) ج 1/11 ـ 14.

ـ والفريق الثاني: جردوا أنظارهم إلى ما تقتضيه اللغة العربية وما تفيده العلوم الآلية، ولم يرفعوا إلى الرواية رأساً، وإن جاؤوا بها لم يصححوا لها أساساً. وقال: «وكلا الفريقين قد أصاب وأطال وأطاب، وإن رفع بيت تصنيفه على بعض الاطناب، وترك ما لا يتم بدونه كمال الانتصاب» وهي دعوى واسعة لا نراها صحيحة مقبولة بهذا التعميم بعد شيخ المفسرين أبي جعفر محمد الطبري المتوفى سنة (310 هـ) والذي جمع في تفسيره العظيم: (جامع البيان من تأويل آي القرآن) بين هذين النوعين من التفسير: التفسير الأثري المنقول: تفسير الرواية، وبين الاستنباط والتحليل اللغوي والعقلي، واعتمد في ذلك على مصدرين أساسيين هما:

1 ـ الأحاديث والآثار المروية في التفسير الأثري، والكتب المؤلفة فيه قبله، الخالصة له، وقد بذل جهده وأعمل فكره في أن لا يذكر إلا الموثوق به بين هذه المرويات، فهو لم يدخل في كتابه شيئاً من كتاب محمد بن السائب الكلبي ولا مقاتل بن سليمان ولا محمد بن عمر الواقدي لأنهم عنده متهمون»[12].

2 ـ المصدر الثاني كتب (معاني القرآن): وهي كتب تعتمد في تفسير النص القرآني وتحليله على اللغة والإعراب وتكثر من ذلك ومن الاستنباط اللغوي وبيان قواعد النحو والتعرض لقضاياه المختلفة، ويبدي مؤلفوها كثيراً من وجهات النظر والرأي في تحليل النصوص وتأويلها، فهي تدخل إلى حد كبير، في تفسير الدراية العقلي وقد ساهمت مساهمة كبيرة في نضج هذا اللون من التفسير خصوصاً المتأخر منها، مثل: (معاني القرآن وإعرابه) لأبي إسحاق الزجاج المتوفى سنة (311 هـ)، يقول الحموي: «وذكر ـ أي الطبري ـ فيه: أي في تفسيره» مجموع الكلام والمعاني من كتاب علي بن حمزة الكسائي ومن كتاب يحيى بن زياد الفراء ومن كتاب أبي الحسن الأخفش ومن كتاب أبي علي قطرب وغيرهم، مما يقتضيه الكلام عند حاجته إليه، إذا كـان هؤلاء هم المتكلمون في المعاني، وعنهم تؤخذ معانيه وإعرابه، وربما لم يسمّهم إذا ذكر شيئاً من كلامهم»[13].

---

(12) معجم الأدباء ـ ج 64/18 ـ 65 وينظر كتابي (النحو وكتب التفسير ج 546/1 ـ 548 ـ ط/ ثانية.
(13) انظر المصدر السابق نفسه.

ولذلك يقول علماء القرآن والتفسير في حديثهم عن تفاسير علماء السلف بالمأثور: «وليس في تفاسير هؤلاء إلا ما هو مسند إلى الصحابة والتابعين وتابعيهم ما عدا ابن جرير (الطبري) فإنه تعرض لتوجيه الأقوال وترجيح بعضها على بعض وذكر الإعراب والاستنباط».

فهو اتجاه جديد في تاريخ التفسير إذ تجاوز المأثور إلى غيره، مما يدخله من جانب منه في التفسير العقلي بالرأي، ولكنه يغلب عليه التفسير بالمأثور. وبذلك يعتبر السابق في الجمع بين هذين القسمين لغيره من المفسرين في اتباع هذا المنهج والجمع وتميز كل واحد منهم بغلبة أحدهما عليه، ونسبته إليه دون الانفراد بأحدهما إلا نادراً، مثل «الدر المنثور في التفسير بالمأثور» للإمام السيوطي. من التفاسير المعروفة المشهورة، مما يجعلنا لا نقبل دعوى الإمام الشوكاني قبولاً مطلقاً ونرد هذا المنهج الذي دعا إليه واتبعه إلى صاحبه الأول: الإمام الطبري. ولكن يجب أن يذكر للإمام الشوكاني بالعرفان والفضل - إحياؤه لهذا المنهج: منهج الطبري وبعثه الحيوية والوضوح فيه، وميله به أكثر نحو التفسير العقلي: تفسير الدراية، والرأي والاستنباط، بعد أن غلب على مناهج المفسرين أسلوب الحواشي والمناقشات اللفظية، واختصار الكتب السابقة أو الجمع بين المختصر منها، أو التحشية والتعليق عليها والدوران حولها.

سمات منهجه:

وانطلاقاً من رؤية انقسام المفسرين إلى فريقين وعدم كفاية الاقتصار على أحد الجانبين السابقين بنى الإمام الشوكاني منهجه، وتحقيق التوازن في التفسير بهما. فقد قال في المقدمة: «وبهذا يعرف أنه لا بد من الجمع بين الأمرين وعدم الاقتصار على مسلك أحد الفريقين، وهذا هو المقصد الذي وطنت نفسي عليه، والمسلك الذي عزمت على سلوكه إن شاء الله تعالى».

وهو معجب به أشد الإعجاب، ومعتقد أنه أفضل التفاسير جميعاً، وأكملها صحة وتحقيقاً وأن اسمه متضمن لما بناه عليه من الجمع بين التفسير يقول: فهذا التفسير، وإن كبر حجمه (كذا ولعله: وإن صغر حجمه) فقد كثر علمه وتوفر من

التحقيق قسمه، وأصاب غرض الحق سهمه، واشتمل على ما في كتب التفاسير من بدائع الفوائد مع زوائد فوائد وقواعد شوارد، فإن أردت أن تعتبر صحة هذا فهذه كتب التفسير على ظهر البسيطة، انظر المعتمدين على الرواية، ثم ارجع إلى تفاسير المعتمدين على الدراية، ثم انظر في هذا التفسير بعد النظرين، فعند ذلك يسفر الصبح لذي عينين ويتبين لك أن هذا الكتاب هو لب اللباب، وعجب العجاب، وذخيرة الطلاب ونهاية مأرب الألباب، وقد سميته: (فتح القدير، الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير) ولا شك أن محتواه شاهد صادق على هذا الجمع، ومحقق كل التحقيق لهذه التسمية - ويظهر مما ذكره في وصف طريقته وبيان سمات منهجه، أنه اعتمد - كالطبري على مصدرين أساسيين لتحقيق هذا الجمع، والوفاء بما عزم عليه من تحقيق معنى التفسير الشامل هما:

أ- المصـدر اللغــوي

وهو يشمل بيان المعاني اللغوية للكلمات والتحليل الصرفي لها، والتحليل الإعرابي والبلاغي للأساليب، والاحتجاج للقراءات وبيان جوهرها.

وهو المصدر المقدم عنده في التطبيق، فلا يدخل في المصدر الثاني إلا بعد استيفاء البيان به - وهو- كما سنرى - أداته - في كثير من الأحيان للاستنباط والترجيح والتوجيه، ورفض الروايات التي لا تتفق مع النظم القرآني ودلالاته.

يقول في بيان هذا المصدر: «وأخذي من بيان المعنى العربي والإعرابي والبياني بأوفر نصيب». وهو يرى أن الاستعانة باللغة وعلومها في التفسير أمر ضروري لاستكمال ما ينقص تفاسير السلف من وجوه البيان لاقتصارهم على بعض الوجوه، وأن التفسير بذلك ليس من تفسير الرأي المنهي عنه، يقول: «وأيضاً كثيراً ما يقتصر الصحابي ومن بعده من السلف على وجه واحد مما يقتضيه النظم القرآني باعتبار المعنى اللغوي، ومعلوم أن ذلك لا يستلزم إهمال سائر المعاني التي تفيدها اللغة العربية، ولا إهمال ما يستفاد من العلوم التي تتبين بها دقائق العربية وأسرارها كعلم المعاني والبيان، فإن التفسير بذلك هو تفسير باللغة، لا تفسير بمحض الرأي المنهي عنه».

اعتماده على أئمة اللغة والنحو في هذا المصدر:

وهو في هذا المصدر يعتمد على أئمة اللغة والنحو وأقوالهم وتوجيهاتهم، ويستشهد كثيراً بالشعر الفصيح ويعتمد عليه في تأييد ما يراه في تفسير الكلمات والأساليب القرآنية، ولذلك نجد أسماء اللغويين والنحويين تنتشر في هذا التفسير ويتكرر ذكرها والنقول عنها مثل سيبويه والكسائي والأخفش والفراء والزجاج وأبي عبيدة وأبي عبيد والنحاس وهذا ينقل عنه كثيراً مما دعا من ترجم له في أول تفسيره ويذكر من اعتمد عليهم يذكره من بينهم، فاسمه أكثر أسماء المعربين دوراً وتكراراً فيه، ولكنه لم يذكره في المقدمة بخلاف ما ظن الشيخ المرحوم الذهبي فقال[14]: «كما ذكر أنه اعتمد في تفسيره هذا على أبي جعفر النحاس وابن عطية الدمشقي وابن عطية الأندلسي، والقرطبي والزمخشري وغيرهم» هو لم يذكر هذا وإنما ذكره مترجمه أخذاً من تفسيره وما شاع فيه من الأسماء والنقول. ولكن من روى عنهم ونسب إليهم آراء وأقوالاً في جانب التفسير اللغوي والأثري أكثر بكثير من هؤلاء، حيث يتكرر اسم عبد الله بن عباس وعبد الله بن مسعود وأبي بن كعب رضي الله عنهم، وسعيد بن جبير، ومجاهد، وعكرمة، وقتادة، والحسن وابن جرير وغيرهم كثيراً، وفي صفحات كثيرة أكثر من مرة، خصوصاً ابن عباس، ولا شك أن ما ينقله عن ابن جرير الطبري أكثر بكثير مما ينقله عمن ذكرهم هذا المترجم له.

ولعل السبب في نقله الكثير عن أبي جعفر النحاس المتوفى سنة (338 هـ) أن له إعراباً للقرآن الكريم معروفاً جامعاً للإعراب واللهجات العربية وأقوال النحاة المتعلقة بالقرآن والقراءات والاحتجاج لها، ونقد بعضها، وهو ما اهتم به الشوكاني في تفسيره وأكثر منه، كما يأتي في فقرة خاصة بالقراءات فيه.

وربما يرجع السبب في كثرة النقل عنه أنه من مصادر القرطبي المهمة في تفسيره، إذ أكثر نقل الإعراب والاحتجاج للقراءات عنه، وتفسير القرطبي مصدر مهم للشوكاني ينقل عنه وينسب إليه كثيراً، فقد يكون من جملة المنقول عنه إعراب النحاس وتوجيهاته النحوية ونقد القراءات، وسيأتي في بعض النصوص ما يشير إلى أن الاحتمال الثاني هو الصحيح.

---

(14) التفسير والمفسرون، ج 2/ 286.

نماذج اللغة والإعراب في (فتح القدير):

ثم إن الكتاب ملآن بنماذج هذا المصدر مترع بها، ومن ذلك:

1 ـ قوله في تفسير **﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾**[15]: قرأ الجمهور بالصاد. وقرأ (كذا ولعلها: وقرىء) السراط بالسين والزراط بالزاي، والهداية قد يتعدى فعلها بنفسه ـ كما هنا ـ وكقوله: **﴿وهديناه النجدين﴾**[16]، وقد يتعدى بـ (إلى) كقوله: **﴿اجتباه وهداه إلى صراط مستقيم﴾**[17]، وقد يتعدى باللام كقوله: **﴿الحمد لله الذي هدانا لهذا﴾**[18]. . . قال الزمخشري: أصله أن يتعدى باللام أو بإلى ـ انتهى ـ وهي الإرشاد أو التوفيق أو الإلهام أو الدلالة، وفرق كثير من المتأخرين بين معنى المتعدي بنفسه وغير المتعدي فقالوا: معنى الأول الدلالة والثاني: الإيصال، وطلب الهداية من المهتدي معناه: طلب الزيادة. . . والصراط: الطريق، قال ابن جرير: أجمعت الأمة من أهل التأويل جميعاً على أن الصراط المستقيم: هو الطريق الواضح الذي لا اعوجاج فيه وهو كذلك في لغة جميع العرب قال: «ثم تستعير العرب فتستعمله فتصف المستقيم باستقامته، والمعوج باعوجاجه»[19].

2 ـ قوله في تفسير **﴿وابتغوا إليه الوسيلة﴾**[20]: (ابتغوا): اطلبوا (إليه) لا إلي غيره (الوسيلة): فعيلة من توسلت إليه، إذا تقربت إليه، قال عنترة[21]:

إن الرجال لهم إليك وسيلةٌ   أن يأخذوكِ تَكحَّلِي وتَخَضَّبِي

وقال آخر:

إن غفل الواشون عدنا لوصلنا   وعاد التصابي بيننا والوسائل

---

(15) سورة الفاتحة، آية: 5.

(16) سورة البلد، آية: 10.

(17) سورة النحل، آية: 121.

(18) سورة الأعراف، آية: 42.

(19) فتح القدير ج1/23.

(20) سورة المائدة، آية: 35.

(21) هو في ديوانه: «شرح ديوان عنترة بن شداد/ ص20/ تحقيق عبد المنعم شبلي».

فالوسيلة القربة التي ينبغي أن تطلب، وبه قال أبو وائل والحسن ومجاهد وقتادة والسدي وابن زيد وروي عن ابن عباس وعطاء وعبد الله بن كثير، قال ابن كثير في تفسيره: «وهذا الذي قاله هؤلاء الأئمة لا خلاف بين المفسرين فيه».

3 ـ قوله في تفسير ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾[22]: «وقد اختلف أئمة النحو في خبر السارق والسارقة»، هل هو مقدر أم هو ﴿فاقطعوا﴾؟ فذهب إلى الأول سيبويه[23] وقال تقديره «فيما فرض عليكم، أو فيما يتلى السارق والسارقة أي حكمهما، وذهب المبرد والزجاج إلى الثاني، ودخول الفاء لتضمن معنى الشرط، إذ المعنى: الذي سرق والتي سرقت، وقرىء ﴿والسارق والسارقة﴾ بالنصب على تقدير (اقطعوا)، ورجح هذه القراءة سيبويه، قال: الوجه في كلام العرب النصب كما تقول: زيداً اضربه، ولكن العامة أبت إلا الرفع، يعني عامة القراء، والسرقة بكسر الراء: اسم الشيء المسروق، والمصدر من (سرق يسرق سرقاً)، قال الجوهري، وهو أخذ الشيء في خفية من الأعين، ومنه استرق السمع وسارقة النظر»[24].

ويلاحظ على الشوكاني أنه يستعمل (أم) المعادلة المتصلة مع (هل) المختصة بالتصديق كثيراً في تفسيره، مثل قوله في هذا النص: (هل هو مقدر أم هو...)، وهو استعمال غير جائز، وإنما الصحيح الفصيح استعمالها مع همزة الاستفهام المفيدة للتصور.

والمعتمد في إعراب هذه الآية هو الرفع ـ حسب قراءة الجماعة ـ كما ذهب إليه الفراء والمبرد والزجاج وغيرهم، وقد ضعف اختيار سيبويه النصب فيها وفي أمثالها، لأن النصب إنما يحسن في مثل هذا الأسلوب إذا أريد سارق بعينه أو سارقة بعينها أما إذا أريد العموم وتوجيه العموم وتوجيه الحكم أو الأمر على كل من أتى بهذا الفعل فالرفع أولى وهو يشير إليه تعليل اختيار الرفع في النص السابق[25].

---

(22) سورة المائدة، آية: 38.

(23) انظر كتاب سيبويه/ ج 142/1 ـ 144/ تحقيق عبد السلام هارون.

(24) الفتح ج 38/2.

(25) وينظر في تفصيله كتابي «النحو وكتب التفسير ج 319/1 ـ وج 812/2 ـ 814 وفي غير هذين الموضعين».

4 ـ قوله في تفسير ﴿وإن جنحوا للسلم فاجنح لها﴾[26]: «الجنوح: الميل، يقال جنح الرجل إلى الرجل: مال إليه، ومنه قيل للأضالع جوانح لأنها مالت إلى الحشوّة، وجنحت الإبل إذا مالت أعناقها في السير، ومنه قوله ذي الرمة:

إذا مات فوق الرجل أحييْتُ روحه   بذكراكِ والعيسُ المراسيلُ جُنَّحُ

ومنه قول عنترة:

جوانحَ قد أيقنّ أن قبيله   إذا ما التقى الجمعان أول غالب

يعني الطير والسلم: الصلح، قرأ الأعمش وأبو بكر وابن محيصن والمفضل بكسر السين وقرأ الباقون بفتحها، وقرأ العقيلي (فاجنح) بضم النون، وقرأ الباقون بفتحها والأولى لغة قيس، والثانية لغة تميم، قال ابن جني: ولغة قيس هي القياس والسلم تؤنث كما تؤنث الحرب أو هي مؤولة بالخصلة أو الفعلة»[27].

البيت السابق للنابغة وليس لعنترة:

والصحيح أن البيت السابق: (جوانح . . .) هو للنابغة الذبياني من قصيدته البائية المشهورة والتي مطلعها:

كليني لهمّ يا أميمة ناصبِ   وليلٍ أُقاسيه بطيءِ الكواكبِ

وهو في ديوانه[28] فهو ليس لعنترة الذي نسب إليه خطأ في أصول تفسير القرطبي[29] كما نبه على ذلك محققه وأصلحه، ولكن الشوكاني نقل من هذه الأصول ـ فيما يبدو ـ دون نسبة ودون تصحيح، مما يؤكد أن أغلب نقوله اللغوية من هذا التفسير.

5 ـ قوله في تفسير ﴿يا أيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين﴾[30]:

(26) سورة الأنفال، آية: 6.
(27) الفتح ج 322/2.
(28) ص/ 10/ طـ دار صادر ـ بيروت.
(29) ج 39/8.
(30) سورة الأنفال، آية: 64.

«والواو في قوله: ﴿ومن اتبعك﴾ يحتمل أن تكون للعطف على الاسم الشريف. والمعنى حسبك الله وحسبك المؤمنون أي كافيك الله وكافيك المؤمنون، ويحتمل أن تكون بمعنى (مع) كما تقول: حسبك وزيداً درهمٌ، والمعنى كافيك وكافي المؤمنين الله، لأن عطف الظاهر على المضمر في مثل هذه الصورة ممتنع كما تقرر في علم النحو، وأجازه الكوفيون، قال الفراء: ليس بكثير في كلامهم أن يقول: حسبك وأخيك، بل المستعمل أن يقال حسبك وحسب أخيك بإعادة الجار، فلو كان قوله: ﴿ومن اتبعك﴾ مجروراً لقيل: حسبك الله وحسب من اتبعك، واختار النصب على المفعول معه النحاس، وقيل: يجوز أن يكون المعنى: ومن اتبعك من المؤمنين حسبهم الله»[31].

أقول: إن الذي يفهم من كلام أبي جعفر النحاس أن ﴿ومن اتبعك﴾ مفعول به لا مفعول معه لأنه جعله عطفاً على الكاف في ﴿حسبك﴾، باعتبار المعنى والتأويل وقدر له فعلاً عاملاً فيه، فقال[32]: ﴿ومن اتبعك﴾: في موضع نصب معطوف على الكاف في التأويل: (أي يكفيك ويكفي من اتبعك) وهو الذي رجحه ابن هشام في مثله، قال: «وقد أجيز في (حسبك وزيداً درهم) كون زيد مفعولاً معه، وكونه مفعولاً به بإضمار (يحسب) وهو الصحيح لأنه لا يعمل في المفعول معه إلا ما كان من جنس ما يعمل في المفعول به»[33].

ثم إن الذي في تفسير[34] القرطبي أن أبا جعفر النحاس اختار أن تكون (من) مرفوعة، عطفاً على الاسم الشريف على تقدير ﴿وحسبك من اتبعك﴾ وهو الذي يفهم من قوله في (إعراب القرآن)[35] والقول الثالث ـ من أقوال جعلها في موضع رفع ـ أحسنها أن يكون على إضمار بمعنى: «وحسبك من اتبعك من المؤمنين». فلعل هذا الاختيار الذي نسبه إليه القرطبي من بين وجوه الرفع، ولكنه لم ينص على اختيار النصب الذي نسبه إليه الشوكاني، وإن كان قد قدمه في الذكر.

(31) الفتح ج 324/2.
(32) في إعراب القرآن/ ج 1/ 684 ـ 685 ـ تحقيق د. زهير غازي زاهد/ بغداد.
(33) مغني اللبيب، ص 621/ تحقيق د. مازن مبارك وآخر، دار الفكر/ ط 2.
(34) ج 43/8.
(35) ج 685/1.

نقده بعض التفسيرات اللغوية:

الإمام الشوكاني قد ينتقد بعض التفسيرات اللغوية، أو ينقل نقدها عن بعض اللغويين ومن ذلك:

(أ) في تفسير قوله تعالى: **﴿فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء، أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى﴾**[36]، ذكر أن علة اعتبار شهادة الرجل بامرأتين هي التذكير أي فليشهد رجل وتشهد امرأتان عوضاً عن الرجل الآخر لأجل تذكير إحداهما الأخرى، فإن ضلت إحدى المرأتين ذكرتها المرأة الأخرى، وإنما اعتبر فيهما هذا التذكير لما يلحقهما من ضعف بخلاف الرجال، ثم قال: «وقال سفيان بن عيينة: معنى قوله: **﴿فتذكر إحداهما الأخرى﴾**: تصيّرها ذكراً يعني أن مجموع المرأتين مثل شهادة الرجل، وروي نحوه عن أبي عمرو بن العلاء. ولا شك أن هذا باطل لا يدل عليه شرع ولا لغة ولا عقل»[37]، ولا أعتقد أن هذا القول باطل من الناحيتين اللغوية والعقلية، وقد نقله الإمام القرطبي في تفسيره[38] ونقده نقداً علمياً معلّلاً لا يبطله وإن قدم عليه غيره، قال: «وفيه بعد إذ لا يحصل في مقابلة الضلال الذي معناه النسيان إلا الذكر، وهو معنى قراءة الجماعة **﴿فتذكر﴾** بالتشديد أي تنبهها إذا غفلت ونسيت»، وهو نقد جيد لا مبالغة فيه بخلاف نقد الشوكاني. الذي نعتقد أن ما نقله وقاله أصله ما في القرطبي.

(ب) في تفسير قوله تعالى: **﴿فتيمموا صعيداً طيباً﴾**[39]، نقل تفسير يعقوب بن السكيت، وأبي بكر بن الأنباري لمعنى «التيمم اللغوي» ثم رده لخلطهما - في رأيه - المعنى اللغوي بالشرعي، قال: «قال ابن السكيت: قوله: **﴿فتيمموا﴾**: أي اقصدوا، ثم كثر استعمال هذه الكلمة حتى صار التيمم مسح الوجه واليدين بالتراب، وقال ابن الأنباري: في قولهم: قد تيمم الرجل: معناه قد

---

(36) سورة البقرة، آية: 282.

(37) الفتح ج 302/1.

(38) ج 397/3 - 398.

(39) سورة النساء، آية: 43.

مسح التراب على وجهه، وهذا خلط منهما للمعنى اللغوي بالمعنى الشرعي، فإن العرب لا تعرف التيمم بمعنى مسح الوجه واليدين، وإنما هو معنى شرعي فقط»[40].

أقول: إن تفسير هذين الإمامين صحيح، إذ إن الشوكاني لم ينقل قول ابن السكيت كاملاً وهو ـ كما جاء في المصباح المنير (يم): «قال ابن السكيت: قوله تعالى: ﴿فتيمموا صعيداً طيباً﴾: أي اقصدوا الصعيد الطيب، ثم كثر استعمال هذه حتى صار التيمم في عرف الشرع عبارة عن استعمال التراب في الوجه واليدين على هيئة مخصوصة»، فقد فسر التيمم بمعناه اللغوي أولاً، ثم بين معناه في عرف الشرع مصرحاً بذلك، فأيّ خلط في ذلك؟، ونحن نعلم أن كلمات عربية كثيرة تطور معناها بظهور الإسلام فأصبح لها مدلول جديد، مثل الصلاة والزكاة، والقذف والملاعنة، ويزكي قبول ما أحدثه الإسلام في الكلمات من معان جديدة أن ذلك تم في عصر فصاحة العرب والاستشهاد بكلامهم، ولذلك نجد هذه المعاني تدخل المعاجم اللغوية، كما في نص المصباح السابق وقول القاموس في (ي، م، م): «ويمّمه: قصده، ويمّم المريض للصلاة: مسح وجهه ويديه فتيمّم». ومثله ـ مع قول ابن السكيت ـ ما في (الصحاح) للجوهري. وقد علق القرطبي[41] على التفسير السابق للتيمم تعليقاً جيداً بقوله: «قلت: وهذا هو التيمم الشرعي، إذا كان المقصود به القربة، ويممت المريض فتيمّم للصلاة».

(ج) في تفسير قوله تعالى: ﴿فلما رأينه أكبرنه﴾[42] ـ نقل[43] أن معنى ﴿أكبرنه﴾: أعظمنه ـ ثم نقل أيضاً أنها بمعنى (حضن)، وأن الهاء فيها للسكت، وهو تفسير منقود مردود من أئمة اللغة، ولذلك نقل ردّهم له أيضاً، قال: «وقيل: (حضن)، قال الأزهري: أكبرن بمعنى حضن، والهاء للسكت يقال: أكبرت المرأة أي دخلت في الكبر بالحيض، وقع منهن ذلك دهشاً وفزعاً لما شاهدنه من جماله الفائق وحسنه الرائق، ومن ذلك قول الشاعر:

(40) الفتح ج 471/1 ـ 472.
(41) تفسيره ج 5/ 232.
(42) سورة يوسف، آية: 31.
(43) الفتح ج 21/3 ـ 22.

نـأتي النسـاء على أطهـارهن ولا   نـأتي النسـاء إذا أكبـرن إكبـارا

وأنكر ذلك أبو عبيد وغيره، وقالوا: ليس ذلك في كلام العرب، قـال الزجاج: يقال: أكبرنه، ولا يقال: حضنه فليس الإكبار بمعنى الحيض، وأجاب الأزهري فقال: يجوز أن تكون هاء الوقف لا هاء الكناية، وقد زيف هذا بأن هاء الوقف تسقط في الوصل وقال ابن الأنباري: إن الهاء كناية عن مصدر الفعل أي أكبرن إكباراً بمعنى حضن حيضاً»[44].

وأقول:

1 ـ إن الذي في تفسير[45] القرطبي: «وأنكر ذلك أبو عبيدة» بالتاء يعني معمر بن المثنى، ويجب أن يكون هذا هو الصحيح لأنه الإمام اللغوي المقدّم الجدير بإسناد هذا الإنكار إليه وهو شيخ أبي عبيد القاسم بن سلام الهروي.

2 ـ أرى أن إسناد القول بأن ﴿اكبرنه﴾ بمعنى (حضن) إلى أبي منصور الأزهري على هذا النحو ـ غير صحيح، ويبدو أن الشوكاني نقله عن القرطبي ولكنه تصرف فيه فنسبه إلى الأزهري مباشرة، وما في القرطبي ليس كذلك، وإنما نسب إليه الإجابة بإجازة هذا القول المنسوب إلى غيره، ومحاولة توجيهه، وهو الشق الثاني من المنسوب إلى الأزهري في نص الشوكاني السابق، ولم يحك واحد منهما إنكار الأزهري لهذا القول وحكمه الصحيح عليه، وأن إجابته تلك إنما هي توجيه لقولي ابن عباس ومجاهد إن صحا ونجد ذلك في معجمه العظيم (تهذيب اللغة)[46]: (ي، م، م) مفصّلاً ونلخصه فيما يلي:

(أ) قال: (وأما قول الله عز وجل: ﴿فلما رأينه أكبرنه﴾ فأكثر المفسرين يقولون: (أعظمنه)، وروى مجاهد أنـه قال: (اكبـرنه): حضن، وليس هـذا بالمعروف في اللغة)، فهذا القول منسوب لمجاهد وليس بمعروف في اللغة عند الأزهري.

---

(44) الفتح ج 21/3 ـ 22.
(45) ج 180/9.
(46) ج 211/10 ـ 212.

(ب) قال: «قلت: إن صحت هذه اللفظة بمعنى الحيض فلها توجيه حسن، وذلك أن المرأة إذا حاضت أول ما تحيض فقد خرجت من حدّ الصغر إلى حد الكبر، فقيل لها: أكبرت أي حاضت، فدخلت في حد الكبر الموجب عليها الأمر والنهي».

(ج) وروى أن لغة طيىء يوجد فيها أكبر بمعنى حاض، ثم قال: «قلت أنا: فلغة الطائي تصحح أن اكبار المرأة أول حيضها إلا أن هاء الكناية في قول الله: ﴿فلما رأينه أكبرنه﴾ ينفي هذا المعنى، فالصحيح أنهم لما رأين يوسف راعهن جماله فأعظمنه».

(د) وروى بسنده إلى عبد الله بن عباس أنه فسّر ﴿أكبرنه﴾ بـ (حضن)، ثم قال: «قلت: فإن صحت هذه الرواية عن ابن عباس سلمنا له وجعلنا الهاء في قوله: ﴿أكبرنه﴾ هاء وقفة لا هاء كناية، والله أعلم بما أراد».

إن هذا النص مع طوله واختصارنا له، لا يثبت أن الأزهري يقول: إن أكبرت، تأتي بمعنى (حاضت)، إلا في لغة طيىء عن أصحابها وأنه معنى لا يصلح في الآية، ويثبت هذا النص أن ما نسب إليه من توجيهات فيها على هذا القول، إنما هو توجيه لقولي عبد الله بن عباس ومجاهد، وهو يذكر قوليهما بشرط صحتهما مما يشعر بعدم ثبوتهما لديه. ولذلك كله أرى ما نسب إليه في تفسير القرطبي، وتفسير الشوكاني غير دقيق ـ إن لم يكن غير صحيح ـ وهو لا يمثل رأيه، ولا ما قاله في هذه الكلمة من كلام جيد تمثيلاً صحيحاً.

3 ـ وأما ابن عطية فقد رد هذا القول رداً واضحاً ولم يدخل في كثير من التفاصيل قال[47]: «وقوله: ﴿أكبرنه﴾: معناه: أعظمنه واستهولن جماله، هذا قول الجمهور، وقال عبد الصمد بن علي الهاشمي عن أبيه عن جده: معناه حضن، وأنشد بعض الناس حجة لهذا التأويل:

يـأتي النسـاء على أطهـارهن ولا يـأتي النسـاء إذا أكبــرن إكبـارا

(47) في تفسيره «المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز» ج 290/9. ط وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية...

قال القاضي أبو محمد:

وهذا قول ضعيف منكور والبيت مصنوع مختلف (كذا ـ ويظهر أن الصواب مختلق ـ بالقاف) كذلك قال الطبري وغيره من المحققين، وليس عبد الصمد من رواة العلم رحمه الله».

تعليـق وتنويـه:

من هذه النماذج التي عرضناها للغة والإعراب، من تفسير (فتح القدير) ـ وهي قليل من كثير بالمنهج نفسه ـ يظهر أن الإمام الشوكاني يستعين كثيراً باللغة والإعراب ويحلل بهما الآيات، ويذكر أقاويل النحويين على اختلافهم، متجرداً من سيطرة أي مذهب نحوي عليه كما هو شأنه في كل ما يعالجه من المذاهب والآراء والأقوال، وهو يعتمد كثيراً على هذا المصدر وأئمته اللغويين، ويحتكم إليه في الترجيح والتضعيف، إذ يرفض ما لا يتفق معه في تفسير النظم القرآني وتأويله. كما يأتي المصدر الثاني وهو التفسير بالمأثور، إذ نراه فيه يرد من التأويلات ما لا يتفق مع لغة العرب وأساليبها التي جاء عليها نظم القرآن الكريم، وسيأتي في احتجاجه للقراءات وموقفه منها مزيد بيان لاعتماده على اللغة والإعراب في توجيه النص القرآني.

اكثار الشوكاني من ذكر القراءات وتوجيهها والاحتجاج لها، وموقفه منها:

من سمات منهج الإمام الشوكاني في تفسيره ـ سمة لم يذكرها في المقدمة ـ وهي أنه يكثر من ذكر القراءات المتواترة والشاذة، ولا يقتصر على الأولى كما ظن المرحوم الشيخ محمد الذهبي فقال: (كما أنه يتعرض أحياناً للقراءات السبع)[48]، وهو تعبير قاصر لا يصور اهتمامه بالقراءات وإكثاره منها، ونقله نقد النحويّين لبعضها، ورأيه في تواتر القراءات السبع، وما يشيع في تفسيره من أسماء القراء السبعة وغيرهم كثيراً. ويبدو أن الذهبي أخذ قوله هذا من التنبيه الذي وضع في

(48) التفسير والمفسرون، ج 288/2.

أول هذا التفسير وفي أول الجزء الثالث والخامس على أن المؤلف جرى فيه على قراءة نافع، وهو (تنبيه): (جرى المفسر في ضبط ألفاظ القرآن في تفسيره هذا على رواية نافع، مع تعرضه للقراءات السبع)، والصحيح: قراءة نافع لا رواية نافع، فهي قراءة وليست رواية. وهو لم يذكر شيئاً من ذلك في المقدمة ولا رأيته تعرض له، والناظر في النسخة المطبوعة من هذا التفسير يجدها تصدق هذا القول، وإن كان يجد فيها ـ في بعض الأحيان ما يخالف هذه القراءة، مثل عمد همز «النبيين» في الآيتين (61/ البقرة و44/ المائدة) «وأنبياء» في الآية (20/ المائدة) ـ فمن المعلوم أن هذا الهمز انفرد به نافع من قراء المتواترة[49].

ثم ان النصوص الدالة على توسعه كثيراً في ذكر القراءات ـ المتواترة والشاذة. وتوجيهها، وذكر القراء كثيرة منها:

1 ـ ما ذكره في قوله تعالى: ﴿أو ننسها﴾[50] ـ قال: «وقوله: ﴿أو ننسها﴾ قرأ أبو عمرو وابن كثير بفتح النون والسين والهمز، وبه قرأ عمر وابن عباس وعطاء ومجاهد وأبي بن كعب وعبيد بن عمير والنخعي وابن محيصن، ومعنى هذه القراءة: نؤخرها عن النسخ من قولهم: نسأت هذا الأمر: إذا أخرته... وقرأ الباقون ﴿ننسها﴾ بضم، من النسيان الذي بمعنى الترك أي نتركها فلا نبدلها ولا ننسخها... واختار هذه القراءة أبو عبيد وأبو حاتم، وحكى الأزهري أن معناه نأمر بتركها»[51].

2 ـ ما ذكره في قوله تعالى: ﴿وعبد الطاغوت﴾[52]، وهو:

(أ) قرأ حمزة بضم الباء من ﴿عبد﴾ وكسر التاء من ﴿الطاغوت﴾، والمعنى: وجعل منهم من يبالغ في عبادة الطاغوت، لأن (فعل) ـ بضم العين من صيغ المبالغة (السماعية) كحذر وفطن (للتبليغ) (كذا، والمعروف المشهور للمبالغة) في الحذر والفطنة.

---

(49) ينظر إتحاف فضلاء البشر ص 58.

(50) سورة البقرة، آية: 107.

(51) الفتح ج 126/1.

(52) سورة المائدة، آية: 60.

(ب) وقرأ الباقون بفتح الباء من ﴿عبد﴾ وفتح التاء من الطاغوت، على أنه فعل ماض معطوف على فعل ماض وهو (غضب) و (لعن)، كأنه قيل: ومن عبد الطاغوت، أو معطوف على القردة والخنازير أي جعل منهم القردة والخنازير وجعل منهم (من) عبد الطاغوت حملاً على لفظ (من).

ويبدو أنه أراد بـ (الباقين) بقية القراء العشرة إذ كلهم قرأ بهذه القراءة[53].

(ج) وقرأ أبي وابن مسعود (وعبدوا الطاغوت) حملاً على معناها.

(د) وقرأ ابن عباس (وعبد الطاغوت) بضم العين والباء كأنه جمع عبد كما يقال: سقف وسقف، ويجوز أن يكون جمع عبيد كرغيف ورغف أو جمع عابد كبازل وبزل.

(هـ) وقرأ أبو واقد (وعبّاد) جمع عابد للمبالغة كعامل وعمّال.

(و) وقرأ البصريون (وعباد) جمع عابد أيضاً كقائم وقيام، ويجوز أن يكون جمع عبد، ولم يظهر لي مراده بالبصريين؟.

(ز) وقرأ أبو جعفر الرقاشي (وعبد الطاغوت) على البناء للمفعول، والتقدير: وعبد الطاغوت فيهم.

(ح) وقرأ عون العقيلي وابن يريد (وعابد الطاغوت) على التوحيد.

(ط) وروي عن ابن مسعود وأبي أنهما قرآ (وعبدة الطاغوت) عطفاً على الموصول بناء على تقدير مضاف محذوف، وهي قراءة ضعيفة جداً[54].

إنه نموذج طويل حافل بالقراءات المتواترة والشاذة، والتوجيه اللغوي، لا يحتاج لأكثره في كتاب تفسير.

3 ـ من الآيات التي توسع في ذكر قراءاتها وما فيها من توجيهات نحوية، قوله تعالى: **﴿إن هذان لساحران﴾**[55] فقد جاء هذان بالألف بعد إن المشددة التي

(53) ينظر الإتحاف، ص 201.

(54) الفتح ج 55/2 بتصرف وتنظيم.

(55) سورة طه، آية: 63.

ينصب ما بعدها، مما جعل النحويين يجتهدون في تخريجها، وقد ذكر أبو جعفر النحاس[56] ستة أقوال في توجيهها ـ منها أن تكون ﴿إن﴾ بمعنى (نعم)، وقد أيد هذا القول بما رواه الثقات من ورودها بهذا المعنى عن العرب، ومنه قوله: «وحكى سيبويه أن ﴿انّ﴾ تكون بمعنى أجل» أي نعم، ولكن الشوكاني جعل قول سيبويه هذا تخريجاً لهذه الآية فقال: «وقيل: إن انّ بمعنى نعم ها هنا كما حكاه الكسائي عن عاصم وكذا حكاه سيبويه»، فما الذي حكاه سيبويه؟ وهو لم يستشهد بهذه الآية ولم يتعرض لها، وإنما حكى أن «إنّ» تكون بمعنى أجل. وهناك فرق واضح بين القولين. وقد كان النحاس دقيقاً فيما نسبه إلى سيبويه. وأراد به تأييد مجيء إنّ بمعنى نعم. وأما الشوكاني فلم يكن دقيقاً فيما نسبه إليه. وهو تخريج فيه نقاش طويل بين كبار النحويين، بعضهم يقبله وبعضهم يرفضه. وقد أشار الشوكاني إلى إنكار أبي علي الفارسي وتلميذه أبي الفتح بن جني له، ولكنه لم يتعرض لوجه هدا الإنكار.

ومن أقوالهم في تخريجها إنها جاءت على لغة من يلزمون المثنى الألف في كل أحواله في النصب والرفع والجر، قال النحاس: «وقال أبو زيد والكسائي والأخفش والفراء: هذا على لغة بني الحارث بن كعب، قال الفراء: يقولون: رأيت الزيدان ومررت بالزيدان... وحكى أبو الخطاب أن هذه لغة بني كنانة».

وهذا القول أقوى ما قيل في توجيه هذه الآية، ولكن الشوكاني أخذه وحكاه بـ «قيل».

واستشهد له بثلاثة أبيات من الشعر، وأضاف سيبويه إلى الأربعة السابقين في تخريج الآية عليه، ونحن نعتقد أن هذه الإضافة غير صحيحة، قال الشوكاني: «ومما يؤيد هذا تصريح سيبويه والأخفش وأبي زيد والكسائي والفراء أن هذه القراءة على لغة بني الحارث بن كعب وحكى أبو عبيدة عن أبي الخطاب (الأخفش الأكبر) ـ أنها لغة بني كنانة وحكى غيره أنها لغة خثعم»، فمقتضى قوله: (تصريح سيبويه) أنه صرح بتخريج هذه الآية على هذه اللغة، وهو ما لم يقله الذين نقل عنهم، ولا نجد هذه الآية في كتابه، فإضافته إلى النص السابق غير صحيحة.

---

(56) في كتابه «إعراب القرآن» ص 343 ـ 345.

وهذه القراءة قرأ بها نافع وابن عامر وأبو بكر (أحد راويي عاصم) ـ وحمزة والكسائي وأبو جعفر ويعقوب وخلف أي أغلب قراء العشر المتواترة، وقرأ بها غيرهم، وقد علق الشوكاني عليها بقوله: «فوافقوا الرسم وخالفوا الاعراب الظاهر».

وقرأ أبو عمرو بن العلاء من السبعة (إن هذين الساحرين)، ونسبها الشوكاني إلى كثيرين غيره وعلق عليها بقوله: «وهذه موافقة للاعراب الظاهر مخالفة لرسم المصحف فإنه مكتوب بالألف»، ولكن الشيخ أحمد الدمياطي الشهير بالبناء يذكر[57] ـ وهو حجة ـ أن هذين كتبت بغير ألف ولا ياء في مصحف عثمان، ولذلك فإن قراءتها بالياء مخالفة لرسمها فيه مُسْتَشْكلة ولكنه استشكال لا يرد على أبي عمرو لأن في رسم المصحف أشياء كثيرة خارجة عن القياس مع صحة القراءة وتواترها.

وقرأ عبد الله بن كثير وحده من السبعة (إن هذانّ) بتخفيف نون إن وتشديد نون هذان.

وقرأ عاصم في رواية حفص بتخفيف النونين: نون إن ونون هذان ـ هي القراءة المطبوع عليها المصحف المتداول كثيراً. والقراءة الثالثة المتواترة من قراءات هذه الآية. وقد علق الشوكاني عليها بقوله: «إن هذان بتخفيف إن على أنها نافية، وهذه موافقة لرسم المصحف والاعراب» وأقول: إن قوله: «على أنها نافية» ـ يبدو أنه أخذه من قول القرطبي: «ويكون معناها: ما هذان إلا ساحران»، وكلاهما غير صحيح ـ بهذا الإطلاق لوجود اللام في الخبر وهي لا تكون فيه بعد إن وما النافيتين، فالصحيح أنها مخففة من (ان) الثقيلة المشددة مهملة عن العمل أي غير عاملة في الاسم بعدها وهو استعمال معروف متفق عليه فيها، ويؤيده وجود اللام في الخبر التي يلزم وجودها بعد (ان) هذه، كما يقول ابن مالك في الألفية:

وخففت إن فقلَّ العملُ ... وتلزم اللام إذا ما تهمل

ويصح جعلها نافية في الآية إذا ما جعلنا اللام بمعنى (الا) فيكون المعنى

---

(57) في كتابه (إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربع عشر) ص 304.

كما ذكر القرطبي متفقاً مع المعنى في القراءة الأخرى، وهو تخريج نحوي لا يصح إلا على مذهب الكوفيين ضعيف لتخريج اللام فيه على غير معناها الموضوعة له، ولكنه متفق مع قـراءة عبد الله بن مسعود (إن هذان إلا ساحـران)، وهي ومثيلاتها شاذة جاءت على التفسير لا يجوز القراءة بها ـ والقراءات الصحيحة المتواترة التي يقرأ بها هي الثلاث الأول.

وقد لخص الشوكاني ما ذكر من قراءات في هـذه الآية من تفسيـر[58] القرطبي، الملخص أقواله فيها من غيره، ولكن الشوكاني أضاف بعض التعليقات، وقد لاحظنا على بعضها أنه غير صحيح. ولم نذكر كل ما ذكره فيها، وقد ختم حديثه عنها بقوله: (فهذه أقوال تتضمن توجيه هذه القراءة توجيها تصح به عن الخـطأ، وبذلـك يندفـع ما روي عن عثمـان وعائشـة أنه غلط من الكتـاب للمصحف)[59].

وهذا نموذج جيد لبيان اهتمام الشوكاني بالقراءات وإكثاره منها وخوضه فيها خوضاً واسعاً بالاعتماد على علماء اللغة والنحو وكتب إعراب القرآن الكريم.

ونماذج هذا المنهج كثيرة ومتنوعة لا نستطيع أن نسترسل فيها أكثر من ذلك، فننتقل إلى فقرة أخرى في الموضوع نفسه.

نقل الشوكاني نقد النحويين لبعض القراءات وطعنه في تواتر السبع:

من اعتماد الشوكاني على النحويين في توجيه القراءات والاحتجاج لها، ومن ثقته فيهم ومن منهجه اللغوي أنه ينقل نقدهم لبعض القراءات الذي جاء على وجه نحوي ضعيف عندهم أو مخالف للقياس ـ كما يقولون ـ ومن ذلك:

1 ـ في قوله تعالى: **﴿ولا يجرمنكم شنـآن قوم أن صدوكم عن المسجد الحرام﴾**[60]، ذكر قراءتي **﴿أن﴾** بفتح الهمزة وكسرها، وهما قراءتان سبعيتان،

---

(58) ج 216/11 ـ 219.

(59) الفتح ج 373/3 وينظر في قراءات هذه الآية وتوجيهاتها كتابي (النحو وكتب التفسير) في مواضع كثيرة منه.

(60) سورة المائدة، آية: 2.

وقد قرأ أبو عمرو بن العلاء وعبد الله بن كثير بالكسر على أنها شرطية، وهي اختيار أبي عبيد القاسم بن سلام، ولكن الشوكاني نقل نقد أبي جعفر النحاس لها فقال: «قال النحاس[61]: وأما إن صدوكم بكسر أن فالعلماء الجلة بالنحو والحديث والنظر يمنعون القراءة بها لأشياء منها أن الآية نزلت عام الفتح سنة ثمان، وكان المشركون صدوا المؤمنين عام الحديبية سنة ست، فالصد كان قبل الآية، وإذا قرىء بالكسر لم يجز أن يكون إلا بعدها، كما تقول: لا تعط فلاناً شيئاً إن قاتلك فهذا لا يكون إلا للمستقبل وإن فتحت كان للماضي» ثم قال: «وما أحسن هذا الكلام»، وأي حسن فيه؟ وهو طعن في قراءة صحيحة متواترة قرأ بها قارئان كبيران من قراء السبع تقدم اسمهما ووجّهها غير واحد من العلماء، منهم الإمام علي بن سعيد الحَوْفي[62]، قال: «ويقال: وكيف يصح الجزاء هنا والصد ماض. . والجزاء إنما يكون لما يستقبل، فالجواب أن الماضي قد يقع في الجزاء، ليس على أن المراد بالماضي الجزاء، ولكن المراد أن ما كان (مثل هذا)، فيكون اللفظ على ما مضى والمعنى على مثله كأنه يقول: إن وقع عمل هذا الفعل منهم يقع منكم كذا ومثله قول الفرزدق:

أتغضب إن أُذْنَا قتيبةُ حُزَّتا ... جهاراً ولم تغضب لقتل ابن خازم

ـ وكذا قول زائد بن صعصعة:

إذا ما انتسبنا لم تلدني لئيمةٌ ... ولم تجدي من إن تقرّي به بدّا

فإنما الولادة أمر ماض وقد جعله جزاء، والمعنى: «إن تنتسب لا تجدي مولود لئيمة»، وقد لخص الإمام ابن عطية[63] بيان هاتين القراءتين وتوجيه القراءة الثانية تلخيصاً جيداً بقوله: «وقرأ أبو عمرو وابن كثير ﴿أن صدوكم﴾ بفتح الهمزة، إشارة إلى الصد الذي وقع، وهذه قراءة الجمهور، وهي أمكن في المعنى، وكسر

(61) في كتابه (إعراب القرآن) ج 480/1 ـ 481.
(62) في كتابه (المخطوط): (البرهان في علوم القرآن) ج 8/ ق 118/ وينظر كتابي النحو وكتب التفسير 652/1 ـ 653 و 1023/2 ـ 1024.
(63) في تفسيره: (المحرر الوجيز ج 19/5).

الهمزة معناه: إن وقع مثل ذلك في المستقبل وقرأ ابن مسعود ﴿إن يصدوكم﴾ وهذه تؤيد قراءة أبي عمرو وابن كثير» ولكن الشوكاني لم يأبه بهذه التوجيهات، فنقل[64] نقد النحاس واستحسنه، كما نقله من قبله القرطبي في تفسيره[65] الذي نقل أيضاً توجيه ابن عطية بتصرف.

2 ـ في قوله تعالى: ﴿واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام﴾[66] ذكر قراءة حمزة وغيره من قراء الشواذ ـ بجر الأرحام، وهي في الظاهر معطوفة على الضمير المجرور في ﴿به﴾، ومعلوم أن العرب يكرهون العطف على الضمير المجرور دون إعادة الجار، وأن القرآن الكريم يعيد الجار عندما يعطف عليه، كقوله تعالى: ﴿أن آمنوا بي وبرسولي﴾[67]، وأن النحويين جميعاً يستقبحون هذا العطف الخالي من إعادة الجار، ولكن البصريين يمنعونه منعاً باتاً ويخرجون قراءة حمزة هذه إما على تقدير حرف الجر ونيته، فيقولون: إن التقدير: به وبالأرحام وإما على القسم فيكون الواو للقسم والأرحام مجرورة بها، وقد نقدها كثير منهم بل إن بعضهم ردّها[68]، فنقل الشوكاني هذا النقد، وأضاف إليه الطعن الصريح في تواترها، فقال: «وقد اختلف أئمة النحو في توجيه قراءة الجر»، فأما البصريون فقالوا: هي لحن لا تجوز القراءة بها، وأما الكوفيون فقالوا: هي قراءة قبيحة، قال سيبويه في توجيه هذا القبح: إن المضمر المجرور بمنزلة التنوين، والتنوين لا يعطف عليه، وقال: «وجوز سيبويه ذلك في ضرورة الشعر» وقال: «ردّ الإمام أبو نصر القشيري ما قاله القادحون في قراءة الجر» فقال: «ومثل هذا الكلام مردود عند أئمة الدين لأن القراءات التي قرأ بها أئمة القراء ثبتت عن النبي ﷺ تواتراً»، ثم أضاف الشوكاني: «ولا يخفى عليك أن دعوى التواتر باطلة، يعرف ذلك من يعرف الأسانيد التي رووها بها، ولكن ينبغي أن يحتج للجواز بورود ذلك في أشعار العرب كما تقدم»

---

(64) الفتح ج 7/2.
(65) ج 46/6.
(66) سورة النساء، آية: 1.
(67) سورة المائدة، آية: 111.
(68) ينظر في ذلك كتابي (النحو وكتب التفسير) في مواضع متفرقة فيه.

أي تقدم في النص الذي نقله عن سيبويه بيتان، وقد أضاف إليهما بعد هذا الكلام أربعة أخرى.

وأقول: معلوم أن الذي عليه جمهور العلماء من مختلف التخصصات أن القراءات السبع ـ دون تفصيل ـ متواترة بلا خلاف، وهذا القول الذي أيده جمال الدين القاسمي[69] وقال فيه: «نعم يمكن استظهار القول الأول للإجماعات المحكمة المعتضدة بالشهرة العظيمة بين الخاصة والعامة»، وهو القول المنصور في كتب التفسير والقراءات المشهورة، وقد لخصه الشيخ أحمد البناء فقال[70]: «والحاصل أن السبع متواترة اتفاقاً، وكذا الثلاثة: أبو جعفر ويعقوب وخلف، على الأصح بل الصحيح المختار، وهو الذي تلقيناه عن عامة شيوخنا وأخذنا به عنهم وبه نأخذ، وأن الأربعة بعدها ابن محيصن واليزيدي والحسن والأعمش شاذة اتفاقاً» ثم أجاب الشيخ البناء عما قد يرد على تواترها بقوله: «فإن قيل: الأسانيد إلى الأئمة وأسانيدهم إليه ﷺ على ما في كتب القراءات آحاد لا تبلغ عدد التواتر.

(أجيب) بأن انحصار الأسانيد المذكورة في طائفة لا يمنع مجيء القراءات عن غيرهم، وإنما نسبت القراءات إليهم لتصديهم لضبط الحروف وحفظ شيوخهم فيها، ومع كل واحد منهم في طبقته ما يبلغها عدد التواتر، ثم إن التواتر شامل للأصول والفروع، هذا هو الذي عليه المحققون، ومخالفة ابن الحاجب في بعض ذلك تعقّبها محرر الفن ابن الجزري وأطال في كتابه (المنجد) بما ينبغي «الوقوف عليه» فإنكار الشوكاني لتواتر هذه القراءة ونظائرها غير سديد وغير علمي بعد هذا الإجماع الواسع عليه، وغير سديد أيضاً ما رآه من تجويز هذا العطف لوروده في الشعر، وهو محل الضرورة، وهذه القراءات المنقودة ـ مهما قيل فيها ـ هي أصح سنداً من سند هذا الشعر، لأنها إن لم تكن متواترة ـ عند بعضهم، فهي صحيحة السند مستفيضة الرواية مشهورة بلا خلاف، وهو أقل ما يشترط في القراءة المقبولة ولا يشترط في صحة الحكم النحوي تواتر الدليل.

ثم إن إمام النحاة المتأخرين ابن مالك أجاز هذا العطف لوروده في النظم

---

(69) ينظر تفسيره (محاسن التأويل) ج 315/1 ـ 321.

(70) في كتابه (إتحاف فضلاء البشر) ص 7.

والنثر ـ مثل هذه الآية، فقال في الألفية[71]:

وعــود خــافض لــدى عـطف على ضميــر خفض لازمــاً قــد جعــلا
وليس عنــدي لازمــاً إذ قــد أتــى في النــظم والنثر الصحيــح مثبتــا

وكذلك أجـازه الإمام النحـوي أبو حيـان الأندلسي في تفسيـره (البحر المحيط)[72] ـ استدلالاً بالشعر والنثر، وقد دافع عن هذه القراءة ونظائرها دفاعاً قوياً منطلقاً من تواترها، وورود ما يؤيدها في كلام العرب.

4 ـ وأما قراءة عبد الله بن عامر اليحصبي ﴿وكذلك زيّن لكثير من المشركين قتل أولادهم شركائهم﴾[73] بنصب ﴿أولادهم﴾ وجر ﴿شركائهم﴾ مضافاً إليه ﴿قتل﴾ نائب فاعل ﴿زيّن﴾ المبني للمجهول مفصولاً بين المضاف والمضاف إليه بـ ﴿أولادهم﴾ المفعول به للمصدر: ﴿قتل﴾، فقد كان أشدّ لها نقداً ورداً وطعناً في تواترها، قال: «قال النحاس: إن هذه القراءة لا تجوز في كلام ولا في شعر، وإنما أجاز النحويون التفريق بين المضاف والمضاف إليه، بالظرف في الشعر لاتساعهم في الظروف وهو (أي الفصل) بالمفعول به في الشعر بعيد فإجازته في القرآن أبعد، وقال أبو غانم أحمد بن حمدان النحوي: إن قراءة ابن عامر لا تجوز في العربية وهي زلـة عالم، وإذا زل العـالم لم يجز اتبـاعه ورد قـوله إلى الإجماع. . .» ثم أضاف الشوكاني بعد نقله ما ذكر ـ زيادة في نقدها ورداً لتواترها قوله: «وقد قال قوم ممن انتصر لهذه القراءة: إنها ثبتت بالتواتر عن النبي ﷺ فهي فصيحة لا قبيحة، قالوا: وقد ورد ذلك في كلام العرب وفي مصحف عثمان (شركايهم) بالياء».

ثم قال: «وأقول: دعوى التواتر باطلة بإجماع القراء المعتبرين، كما بينا ذلك في رسالة مستقلة فمن قرأ بما يخالف الوجه النحوي فقراءته رد عليه، ولا يصح الاستدلال لصحة هذه القراءة بما ورد من الفصل في النظم كما قدمنا. . . . فإن ضرورة الشعر لا يقاس عليها»[74].

---

(71) وينظر أيضاً كتابه (شواهد التصحيح والتوضيح لمشكلات الجامع الصحيح ص 53 ـ 57.
(72) ج 2/145 ـ 148. وينظر كتابي (النحو وكتب التفسير).
(73) سورة الأنعام، آية: 137.
(74) الفتح/2/165 ـ 166.

ومن الواضح أن نقده لها فاق كل ما قال الأقدمون فيها، حتى الزمخشري الذي ناله كل تجريح واتهام بنقده لها، وكان قول أبي حيان فيه: «وأعجب لعجمي ضعيف في النحو يرد على عربي صريح محض قراءة متواترة موجود نظيرها في لسان العرب في غير ما بيت، وأعجب لسوء ظن الرجل بالقراء الأئمة الذين تخيرتهم هذه الأمة لنقل كتاب الله شرقاً وغرباً وقد اعتمد المسلمون على نقلهم لضبطهم ومعرفتهم وديانتهم»[75]، إنه نقد قاس لإمام كبير من أئمة اللغة والنحو والأدب لا نوافق الإمام أبا حيان على أسلوبه، ولكنه يصور موقف جمهور العلماء من نقد القراءات وقد أجاز أبو حيان هذا الفصل بوجوده في هذه القراءة، وفي أبيات كثيرة من كلام العرب، وأجازه من قبله ابن مالك استدلالاً بهذه الآية على هذه القراءة وغيرها في (الكافية الشافية):

....	وفي اختيار قد أضافوا المصدرا
لفاعل من بعد مفعول حجزْ	....
وعمدتي قراءة ابن عامر	وكم لها من عاضد وناصر
ومثل ذا مع اسم مفعول وردْ	كـ(مُخْلفُ الوعدَ محقٍّ ذُو نكدْ

ثم قال في شرحها[76]: «فعلم بهذا أن قراءة ابن عامر ـ رحمه الله ـ غير منافية لقياس العربية».

على أنها لو كانت منافية له لوجب قبولها لصحة نقلها، كما قبلت أشياء تنافي القياس بالنقل، وإن لم تساو صحتُها صحة القراءة المذكورة، ولا قاربتها كقولهم: (استحوذ) وقياسه (استحاذ)، وقد أطال ابن مالك في شرح الفصل بين المضاف والمضاف إليه وبيان أنواعه التي لا تجوز إلا في الضرورة والتي تجوز في الاختيار، حتى قال: «وعلى الجملة لا يستعمل الفصل بما ليس معمولاً للمضاف..... ويسهل إذا كان بمعمول المضاف، فإن كان منصوباً أو مجروراً أجاز بغير ضعف ولم يخص بالشعر كقراءة ابن عامر وقول النبي ﷺ: «هل أنتم تاركو- لي -

(75) البحر المحيط ج 230/4. وينظر (النحو وكتب التفسير).

(76) ج 978/2 ـ 979 و 981 ـ 982.

صاحبي» لأن كونه معمولاً للمضاف يزيل أجنبيته»[77].

ولكن الشوكاني لم يهتم بذلك كله ولم ينظر إليه، فقنع بما علم من نقد هذه القراءة، ولم يعبأ بما تطور إليه منهج النحويين في النظر للقراءات، وانتهاؤه إلى منهج ابن مالك السّمح الواسع النظرة والاعتدال بالوارد من النصوص الفصيحة.

ومن العجب أن الشوكاني يمنع هنا القياس على الشعر لأنه موضع الضرورة ويجوزه في العطف على الضمير المجرور ـ كما سبق ـ في نقده لآيـة النساء.

ومن العجيب ما ذكره من إجماع القراء المعتبرين على عدم تواتر قراءة ابن عامر فمن هؤلاء القراء المعتبرون؟ لعله يقصد الذين قرؤوا بخلافها من علماء القراءات، فهم كثيرون، وأئمة معتبرون دون شك، ولكن قراءتهم بخلافها لا يلزم منها عدم تواترها، كما في قراءات كثيرة انفرد بها بعض القراء. أو يقصد ما ذهب إليه بعض الأئمة الكبار ـ من علماء القراءات: مكي بن أبي طالب وأبو شامة المقدسي، وابن الجزري الملقب في كتب القراءات بالمحقق من أن المتواتر من القراءات ما اتفق عليه أئمة القراء خصوصاً السبعة منهم. ولكن هؤلاء لا ينزلون بالسبع عن صحة السند واستفاضة الرواية بين القراء والشهرة بين العلماء، وهو ما قرره هؤلاء، قال الحافظ أبو الخير محمد بن الجزري (ت 833 هـ): ولقد كنت أجنح ـ قبل ـ إلى هذا القول: ـ القول بوجود التواتر في كل فرد فرد من القراءات السبع، وأنه شرط في قبولها، إلى جانب موافقته العربية، والرسم ـ ثم ظهر لي فساده وموافقة أئمة السلف والخلف، قال الإمام الكبير أبو شامة في مرشده: (المرشد الوجيز في علوم تتعلق بالكتاب العزيز ـ وينظر ص (177) منه): ـ «وقد شاع على ألسنة جماعة من المقرئين المتأخرين وغيرهم من المقلدين أن القراءات السبع كلها متواترة أي كل فرد فرد عن هؤلاء الأئمة، قالوا: والقطع بأنها منزلة من عند الله واجب. ونحن بهذا نقول، ولكن فيما اجتمعت على نقله الطرق واتفقت عليه من غير نكير، مع أنه شاع واشتهر واستفاض فلا أقل من اشتراط ذلك إذا لم يتفق التواتر في بعضها»[78].

---

(77) المرجع السابق.

(78) النشر في القراءات العشر 1/13 ـ وينظر (القراءات الشاذة)، ص 5 ـ 6 للأستاذ الشيخ عبد الفتاح القاضي، وكتابي (النحو وكتب التفسير 1/28 ـ 29. ط 2.

ـ وإذن ـ حتى على مذهب هؤلاء الأئمة لا يجوز ردّها ولا نقدها، ولا الهجوم عليها ـ كما فعل الشوكاني تقليداً لبعض النحويين وأخذاً بأقوالهم ـ دون غيرها ـ فهي صحيحة السند مستفيضة الرواية، ولا يقرأ القرآن بقراءة تقل عن ذلك. كما هو معروف بين علماء القرآن ـ ولا يبلغ ما وثقه من الشعر وجوز القياس عليه هذه المرتبة.

وعلى كل حال فإن القراءات في هذا التفسير القيم كثيرة جداً نكتفي بما ذكرناه منها تصويراً لمنهجه وبياناً لموقفه منها، وهو موقف نابض بالحياة ودافق بالرأي ووجهات النظر، موصول بفكر الأقدمين اللغوي معتمد عليه، ولكنه مع ذلك يمثل شخصية الشوكاني وينسجم مع مواقفه كلها من أنواع الفكر الإسلامي كله، فهو موقف ناقد ومقوّم لكل ما يتناوله، على الرغم من شططه واكتفائه بالنظر ـ إلى الموضوع من جانب واحد ـ في بعض الأحيان ـ كما هو في الموقف من بعض القراءات.

(ب) المصدر الثاني: التفسير الأثري:

سبق لي أن ذكرت أن الشوكاني اعتمد في تفسيره على مصدرين هما:

ـ المصدر اللغوي ـ وقد سبق بيانه وتحليل أصوله ونصوصه، وقد قدمناه لأنه يقدمه في التطبيق العملي ـ كما سبق به البيان.

والآن نتحدث عن المصدر الثاني في التطبيق العملي، وهو التفسير الأثري الذي يعتبر الأول في هذا التفسير من حيث عنوانه: «الجامع بين فني الرواية والدراية» ومن حيث الاهتمام والتنظيم والحديث في المقدمة[79] إذ إنه فيها بين لنا أصول منهجه فكان نصيبه هو الأكبر والأكثر قواعد وتنظيماً، فقد وضع له الأصول التالية: ـ

1 ـ التعرض للترجيح بين التفاسير أو النقول المتعارضة، مهما أمكن، واستطاع أن يفعل ذلك، وواتته الأسباب، فهو يجتهد رأيه ويبديه فيما ينقله من

(79) الفتح ج 11/1 ـ 14.

التفاسير والأقوال والآراء، وهي كثيرة ومتنوّعة ومتعارضة في كثير من الأحيان. بل إن بعض هذه المتعارضات تنسب في بعض المناسبات إلى شخص واحد، مثل عبد الله بن عباس رضي الله عنهما يقول الشوكاني: «مع تعرضي للترجيح بين التفاسير المتعارضة مهما أمكن واتضح لي وجهه»(80).

فهو ليس عاماً في كل المتعارضات، ولا واضحاً في كل الأحيان، ولا ظاهراً كل الظهور، بل إن صفة النقل والإكثار منه، والجمع هي الظاهرة الواضحة، ولكنه جمع المجتهد القادر على الاختيار والحكم، عند الاقتضاء وإمكان الدليـل. وسيأتي في الفقرات اللاحقة ما يدل على هذه الفقرة ويؤيدها. خصوصاً الأحكام والآراء والمذاهب الفقهية.

2 ـ الحرص على إيراد ما ثبت من التفسير عن رسول الله ﷺ أو الصحابة أو التابعين أو تابعيهم، أو الأئمة المعتبريـن، وتفصيل ذلك وأصوله على النحو التالي:

(أ) التفسير الثابت عن رسول الله ﷺ المصير إليه وقبوله متعين وتقديمه متحتم غير أن الذي صح عنه من ذلك قليل إنما هو تفسير آيات بالنسبة إلى جميع القرآن «ولا يختلف في مثل ذلك من أئمة هذا الشأن اثنان»، فما ثبت عن الرسول ﷺ مصدر مهم، واجب الاتباع والتقديم على غيره من التفاسير، وهذا ما يطبقه الإمام الشوكاني، ويحرص عليه كل الحرص، ومن ذلك ما ذكره في تفسير قوله تعالى: **﴿قل لا أجد فيما أوحي إليّ محرّماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير . . ﴾**(81). فقد أضاف إلى المحرم في هذه الآية لحم الحمر الأهلية لورود ذلك عن رسول الله ﷺ مع عموم الآية وحصرها، وتجويز ابن عباس وغيره أكله احتجاجاً بهذا العموم، قال: «وصح عن رسول الله ﷺ تحريم كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير وتحريم الحمر الأهلية والكلاب ونحو ذلك، وبالجملة فهذا العموم إن كان بالنسبة إلى ما يؤكل من الحيوانات كما يدل عليه السياق ويفيده الاستثناء فيضم إليه كل ما ورد بعده في الكتاب أو السنة

---

(80) السابق ص 12 ـ 13.

(81) سورة الأنعام، آية: 145.

مما يدل على تحريم شيء من الحيوانات، وإن كان هذا العموم بالنسبة إلى كل شيء حرمه الله من حيوان وغيره فإنه يضم إليه كل ما ورد بعده مما فيه تحريم شيء من الأشياء.

وقد روي عن ابن عباس وابن عمر وعائشة أنه لا حرام إلا ما ذكره الله في هذه الآية، وروي ذلك عن مالك ـ وهو قول ساقط، ومذهب في غاية الضعف، لاستلزامه إهمال غيرها مما نزل بعدها من القرآن، وإهمال ما صح عن النبي ﷺ أنه قاله: «بعد نزول هذه الآية بلا سبب يقتضي ذلك ولا موجب يوجبه»[82].

وقال: «وأخرج البخاري وأبو داود وابن المنذر وأبو الشيخ عن عمرو بن دينار قال: قلت لجابر بن زيد: إنهم يزعمون أن رسول الله ﷺ نهى عن لحوم الحمر الأهلية زمن خيبر، فقال: قد كان يقول ذلك الحكم بن عمرو الغفاري عندنا بالبصرة عن رسول الله ﷺ، ولكن أبى ذلك البحر ابن عباس، وقرأ ﴿قل لا أجد﴾ الآية.

وأقول (أي الشوكاني): وإن أبى ذلك البحر فقد صح عن رسول الله ﷺ. والتمسك بقول صحابي في مقابلة قول النبي ﷺ من سوء الاختيار وعدم الإنصاف[83].

وإذا كان لا يجوز التمسك بقول الصحابي في مقابلة قول النبي ﷺ فغيره أولى بالترك والإهمال، وهو نموذج أيضاً للترجيح بين التفاسير المتعارضة باختيار الأقوى مصدراً ودليلاً في نظره، فالآية مكية ولم يكن في الشريعة في ذلك الوقت محرم غير هذه الأشياء ثم نزلت سورة المائدة بالمدينة، وزيد في المحرمات، كالمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة، والخمر وغير ذلك، وحرم رسول الله ﷺ بالمدينة أكل كل ذي ناب وكل ذي مخلب من الطير، وهذا أول شيء بدأ به القرطبي[84] في تفسيره قال ـ بعد كلام طويل وسوق خلاف واسع في تفسيرها ـ قال: «والصحيح في هذا الباب ما بدأنا بذكره من المحرمات بعد الآية مضموم إليها

---

(82) و (83) الفتح ج 172/2 و 173.

(84) تفسيره ج 115/7 ـ 118 وينظر أيضاً (المحرر الوجيز ج 168/6. 169 لابن عطية.

معطوف عليها» ـ فما رجحه الشوكاني مسبوق به ومناقش قبله بأسلوب علمي واسع هادىء بخلاف أسلوبه.

(ب) والتفسير الوارد عن الصحابة ـ رضي الله عنهم جميعاً ـ مصدر مهم من مصادره ولكنه ليس مطلقاً بل يرسم له منهجاً ويضع بعض الضوابط لاعتباره حجة واجبة الاتباع أو مساوياً لغيره من أنواع التفسير، قال: «وأما ما كان ثابتاً عن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ فإن كان من الألفاظ التي نقلها الشرع إلى معنى مغاير للمعنى اللغوي بوجه من الوجوه فهو مقدم على غيره، وإن كان من الألفاظ التي لم ينقلها الشرع فهو كواحد من أهل اللغة الموثوق بعربيتهم، فإذا خالف المشهور المستفيض لم تقم الحجة علينا بتفسيره الذي قاله على مقتضى لغة العرب».

وإذن تفسير الصحابة يكون حجة واجبة الاتباع عندما يكون خبراً عن الشارع ونقلاً صحيح السند لما قرره وأدخله من المعاني والمصطلحات أما عندما يكون تفسيراً بمقتضى اللغة والاجتهاد فإنه يكون كغيره من التفاسير تقاس صحته بمدى موافقته للغة الشائعة الفصيحة، وينظر للصحابة باعتبارهم من الفصحاء الموثوق بهم الذين يحتج بلغتهم، هذا هو ميزان القبول أو الرفض ولا فرق بين الصحابة ولا تمييز بينهم بغير موازين الحق والعدل والبحث الموضوعي في الوارد عنهم، واستعمالهم للغة القرآن وأساليبه ومن النماذج التطبيقية التي توضح هذه الفقرة وتظهر فيها هذه القواعد، ما ذكره[85] في تفسير قوله تعالى: **﴿الله نور السموات والأرض، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب دري﴾**[86].

فقد فسر هذه الآية تفسيراً لغوياً مقبولاً فكان من قوله فيها: «فمعنى **﴿الله نور السموات والأرض﴾** أنه سبحانه صيرهما منيرين باستقامة أحوال أهلهما، وكمال تدبيره عز وجل لمن فيهما، كما يقال: الملك نوّر البلد، هكذا قال الحسن ومجاهد والأزهري......» و«قوله: **﴿مثل نوره﴾** مبتدأ وخبره **﴿كمشكاة﴾**: أي صفة نوره الفائض عنه الظاهر على الأشياء كمشكاة، والمشكاة الكوّة في الحائط

(85) الفتح ج 4/33 ـ 38.

(86) سورة النور، آية: 35.

غير النافذة، كما حكاه الواحدي عن جميع المفسرين، وحكاه القرطبي عن جمهورهم، ووجه تخصيص المشكاة أنها أجمع للضوء الذي يكون فيها من مصباح أو غيره، وأصل المشكاة الوعاء يجعل فيه الشيء، وقيل المشكاة عمود القنديل الذي فيه الفتيلة، وقال مجاهد: هي القنديل والأول أولى».

وبعد أن أتم تحليلها وتوجيه بعض القراءات فيها مع الآيات الثلاث التي بعدها تحليلاً وتوجيهاً لغويين، دخل في تفسيرها الأثري فذكر آثاراً كثيرة منه، بعضها بعيد كل البعد عن الآية ودلالاتها اللغوية، منها: «وأخرج الطبراني وابن عدي وابن مردويه وابن عساكر عن ابن عمر في قوله: ﴿**كمشكاة فيها مصباح**﴾ قال: المشكاة جوف محمد ﷺ، والزجاجة: قلبه، والمصباح النور الذي في قلبه و ﴿**يوقد من شجرة مباركة**﴾: الشجرة إبراهيم ﴿**زيتونة لا شرقية ولا غربية**﴾: لا يهودية ولا نصرانية، ثم قرأ ﴿**ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً وما كان من المشركين**﴾[87]. ومنها ما قيل: إن ابن عباس جاء إلى كعب الأحبار فقال: حدثني عن قول الله ﴿**الله نور السموات والأرض مثل نوره**﴾ قال: مثل نور محمد ﷺ... والمصباح: قلبه.. والزجاجة صدره... إلى آخره.

والإمام الشوكاني لم يبحث في أسناد هذه الآثار الغريبة ومدى صحتها، وإنما رفضها لبعدها عن معنى الآيات ودلالات النظم القرآني ولغته تطبيقاً للأصول التي أصّلها ومنهجه الذي سنّه، قال: «وأقول: إن تفسير النظم القرآني بهذا ونحوه مما تقدم عن أبي بن كعب وابن عباس وابن عمر - رضي الله عنهم - ليس على ما تقتضيه لغة العرب، ولا ثبت عن رسول الله ما يجوّز العدول عن المعنى العربي إلى هذه المعاني الشبيهة بالألغاز والتعمية، ولكن هؤلاء الصحابة ومن وافقهم ممن جاء بعدهم استبعدوا تمثيل نور الله سبحانه بنور المصباح في المشكاة، ولهذا قال ابن عباس: هو أعظم من أن يكون نوره مثل نور المشكاة كما قدمنا عنه، ولا وجه لهذا الاستبعاد فإنا قد قدمنا في أول البحث ما يرفع الإشكال، ويوضح ما هو المراد على أحسن وجه وأبلغ أسلوب، على ما تقتضيه لغة العرب ويفيده كلام الفصحاء فلا وجه للعدول عن الظاهر لا من كتاب ولا من سنة ولا من لغة.

---

(87) سورة آل عمران، آية: 67.

وأما ما حكي عن كعب الأحبار في هذا كما قدمنا فإن كان هو سبب عدول أولئك الصحابة الأجلاء عن الظاهر في تفسير الآية، فليس مثل كعب ممن يقتدى به في مثل هذا، وقد نبهناك فيما سبق أن تفسير الصحابي إذا كان مستنده الرواية عن أهل الكتاب كما يقع ذلك كثيراً فلا تقوم به الحجة ولا يسوغ لأجله العدول عن التفسير العربي، نعم إن صحت قراءة أبي بن كعب، كانت هي المستند لهذه التفاسير المخالفة للظاهر، وتكون ـ كالزيادة المبينة للمراد وإن لم تصح فالوقوف على ما تقتضيه قراءة الجمهور من السبعة وغيرهم ممن قبلهم وممن بعدهم هو المتعين».

تعليـــق:

إن هذا النص طويل ولكنا نقلناه مع طوله لجودته وحسنه من حيث إنه يوضح أصول منهج الشوكاني في الأخذ بالتفسير المروي، وزيادة بيان لها، فهو لا يقبل منه ما سبق أن قلته وحللته من اهتمامه بالمصدر اللغوي واعتماده عليه واحتكامه إليه في قبول روايات التفسير وأقوال المفسرين أو رفضها.

وقد طبق ذلك في أعلى مستوياته وهو تفسير الصحابة.

ومع جودة هذا النص يلاحظ عليه أن الشوكاني حاول فيه أن يضع القراءة المنسوبة إلى أبي بن كعب: (مثل نور المؤمن كمشكاة) في مقابلة القراءة المتواترة قراءة الجمهور، وهي قراءة شاذة برواية الشعبي، ومثلها لا يعد قرآناً لأن القرآن إنما يثبت بالرواية المتواترة أو المستفيضة المشهورة بين العلماء، وهذه القراءة لا تدخل في أي قراءة معترف بها.

فكيف يضعها في هذا المستوى، ويحاول أن يشير إلى إمكان صحتها أو التماسها.

وقد يؤخذ عليه اهتمامه بهذه الروايات وملؤه تفسيره بها ـ وهي كما وصفها ـ وحتى أن المرْوي منها في هذه الآية أكثر من أربع روايات عن ابن عباس وحده. فتشغل القارىء عن فهم كتاب الله وتشتّت فكره، وقد توقعه في الحيرة والاضطراب

لما فيها من البعد عن بيان القرآن ولغته، ولما فيها من إشارات ورموز لا يستطيع فهمها، فيكون الأولى إهمالها، والغوص في معاني القرآن وأسراره البيانية وهدايته الروحية وآدابه وأحكامه.

من نماذج تفسير الصحابة:

نماذج تفسير الصحابة التي تنطبق عليها الضوابط المذكورة كثيرة جداً ومتنوعة في تفسير (فتح القدير) منها قول[88] الشوكاني: «وقد أخرج ابن إسحاق وابن جرير وابن أبي حاتم عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿**والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك**﴾[89]: أي يصدقونك بما جئت به من الله وما جاء به من قبلك من المرسلين، لا يفرقون بينهم، ولا يجحدون ما جاؤوهم به من ربهم ﴿**وبالآخرة هم يوقنون**﴾ إيماناً بالبعث والقيامة والجنة والنار والحساب والميزان، أي لا هؤلاء الذين يزعمون أنهم آمنوا بما كان قبلك ويكفرون بما جاء من ربك وأخرج عبد بن حميد عن قتادة نحوه».

فهذا تفسير للإيمان بمعناه الإسلامي، إذ الإيمان بمعناه اللغوي مطلق التصديق ـ ولكنه ـ بهذه الأوصاف وتحديد المؤمن به بما جاء به الرسول ﷺ والمرسلون من قبله هو معنى جديد في اللغة العربية يعتبر قول الصحابة حجة في إثباته، وفق المنهج الذي رسمه الشوكاني.

وهذا ملآن بهذا النوع من التفسير المنقول عن الصحابة الذين اشتهروا بالتفسير، أو كانوا من رواته.

(ج) تفسير التابعين ومن بعدهم:

وإذا كان الأمر على ما تقدم ـ مع تفسير الصحابة: «فبالأولى تفاسير من بعدهم من التابعين وتابعيهم وسائر الأمة»[90]، وفي هذا الجانب تظهر شخصية

(88) الفتح 37/1.
(89) سورة البقرة، آية: 4.
(90) الفتح 12/1.

الإمام الشوكاني ظهوراً قوياً، خصوصاً في ميداني العقيدة والفقه ـ كما يأتي ـ.

ويظهر من منهجه في (فتح القدير)، ومما ذكره في كتابه: (الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة) أنه يقسم تفاسير هؤلاء ومفسريهم قسمين:

القسم الأول: العلماء المفسرون الموثوق بهم وتفاسيرهم، وهؤلاء هم جمهور المفسرين من التابعين وتابعيهم وعلماء الإسلام الثقات في مختلف العصور الذين يُكْثِرُ النقل عنهم، وتنتشر أسماؤهم انتشاراً واسعاً في (فتح القدير)، وقد تقدمت أسماء طائفة منهم ترددت فيه كثيراً فاعتبرت من مصادره لظهور اعتماده عليها، كما تقدمت هذه الأسماء وغيرها في النصوص التي نقلناها ـ سابقاً ـ من هذا التفسير.

ومن ذلك أيضاً ما ذكره[91] في تفسير قوله تعالى: **﴿قل إنَّ صلاتي ونسكي﴾**[92] قال: «وقد أخرج ابن أبي حاتم عن مقاتل في قوله: **﴿إن صلاتي﴾** قال: يعني المفروضة **﴿ونسكي﴾**: يعني الحج، وأخرج عبد بن حميد وأبو الشيخ عن سعيد بن جبير **﴿ونسكي﴾** قال: ذبيحتي، وأخرجا أيضاً عن قتادة **﴿إن صلاتي ونسكي﴾** قال: حجّي وذبيحتي، وأخرج ابن أبي شيبة وعبد بن حميد وابن المنذر وابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن مجاهد في قوله: **﴿ونسكي﴾** قال: ضحيتي، وفي قوله: **﴿وأنا أول المسلمين﴾**[93] قال: من هذه الأمة». ففي هذا النص القصير الذي يتناول تفسير كلمتين من آية وجملة من آية أخرى عشرة أسماء لمفسرين ورواة تفسير من التابعين ومن بعدهم، وهم حسب ترتيب سنوات وفياتهم[94]:

1 ـ سعيد بن جبير بن هشام الأسدي، روى عن ابن عباس وابن مسعود ـ وغيرهما من الصحابة ـ رضي الله عنهم جميعاً ـ وهو من كبار التابعين، قتله الحجاج صبراً في شعبان سنة (95) خمس وتسعين للهجرة.

---

(91) الفتح ج 185/2.

(92) سورة الأنعام، آية: 162.

(93) سورة الأنعام، آية: 163.

(94) ينظر في تراجمهم (طبقات المفسرين ج 1. 2 للحافظ الداودي وينظر أيضاً في الثلاثة الأولى (التفسير والمفسرون: ج1/ للمرحوم الشيخ محمد الذهبي.

2 ـ مجاهد بن جبر أبو الحجاج، المكي، المقرىء المفسر، الإمام، وهو من كبار التابعين وقد توفي بمكة سنة 104. مائة وأربع هجرية، على الأشهر.

3 ـ قتادة بن دعامة السَّدُوسي أبو الخطاب، وهو عربي الأصل، وقد روى عن أنس بن مالك ـ رضي الله عنه ـ وغيره، وهو من التابعين وتوفي سنة (117 هـ) مائة وسبع عشرة هجرية.

4 ـ مقاتل بن سليمان بن كثير أبو الحسن الأزدي المفسر، المتوفى سنة (150) سنة مائة وخمسين هجرية.

5 ـ عبد الرزاق بن همّام بن نافع أبو بكر الصنعاني، له مؤلفات منها تفسير مشهور، وقد توفي سنة (211 هـ): مائتين وإحدى عشرة هجرية.

6 ـ ابن أبي شيبة عثمان بن أبي شيبة أبو الحسن بن محمد بن إبراهيم بن عثمان الكوفي الحافظ الكبير، له كتاب «التفسير»، وغيره، وقد توفي سنة (239) مائتين وتسع وثلاثين هجرية.

7 ـ عبد بن حميد بن نصر أبو محمد الكِسِّي الإمام الحافظ، له كتاب (التفسير) وغيره وقد توفي سنة (249) مائتين وتسع وأربعين هجرية.

8 ـ ابن المنذر، محمد بن إبراهيم بن المنذر أبو بكر النيسابوري، الإمام الفقيه، من كتبه (التفسير) كان إماماً مجتهداً حافظاً ورعاً، وقد توفي سنة (316) ثلاثمائة وست عشرة هجرية.

9 ـ ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس بن المنذر بن مهران أبو محمد التميمي الحنظلي، الإمام الثبت، من تصانيفه (التفسير المسند) ـ وقد توفي سنة (327) ثلاثمائة وسبع وعشرين هجرية.

10 ـ أبو الشيخ، عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيّان، أبو محمد المعروف بأبي الشيخ الأصبهاني، من تصانيفه (التفسير)، وقد توفي سنة (369) ثلاثمائة وتسع وستين هجرية، فهذه الأسماء نموذج جيد لما في هذا التفسير (فتح القدير) من أسماء المفسرين والعلماء الكبار الذين اعتمد عليهم الشوكاني وأكثر النقل عنهم والإسناد إليهم، ولدلالتها على الكثرة والشهرة والذيوع، والمكانة الكبيرة لأصحابها

من حيث إن هذا النص على قصره حوى عشرة منها، أصحابها كلهم من الأئمة الأعلام الثقات الحفاظ غير مقاتل بن سليمان فإنه متهم ـ كما يأتي ـ إلا أن يكون هو مقاتل بن حيان أبا بسطام الخزاز المتوفى قبل سنة مائة وخمسين هجرية، فإنه صدوق فاضل روى عن بعض التابعين وله تفسير.

المصدر المفضل لديه (الدر المنثور):

ويبدو أن الشوكاني وجد في تفسير الإمام السيوطي: (الدر المنثور في التفسير المأثور) مصدراً جامعاً لما يريده من التفسير الأثري وأعلامه وكتبه فاعتمد عليه، واعتبره المرجع الأول المفضل لديه فأخذ منه مادة كتابه مختصراً بعض نصوصه أو بعض عباراته والآثار الواردة فيه، ومضيفاً فوائد وردت في غيره من التفاسير، أو مضيفاً تعليقات وملاحظات بتصحيح بعض الآثار أو تحسينها أو تضعيفها أو الجمع بينها أو ترجيح بعضها قال: «واعلم أن تفسير السيوطي المسمى (بالدر المنثور) قد اشتمل على غالب ما في تفاسير السلف من التفاسير المرفوعة إلى النبي ﷺ، وتفاسير الصحابة ومن بعدهم وما فاته إلا القليل النادر، وقد اشتمل هذا التفسير: (فتح القدير) على جميع ما تدعو إليه الحاجة منه (من الدر المنثور)، مما يتعلق بالتفسير مع اختصار ما تكرّر لفظاً، واتحد معنى بقولي: ومثله أو نحوه، وضممت إلى ذلك فوائد لم يشتمل عليها، وجدتها في غيره من تفاسير علماء الرواية أو من الفوائد التي لاحت لي من تصحيح أو تحسين أو تضعيف أو تعقب أو جمع أو ترجيح».

والدر المنثور تفسير منقود لم يهتم فيه مؤلفه بالتحقيق والنقد والتمييز بين الصحيح والضعيف، وإنما اهتم فيه بالجمع وكثرة الرواية، فهو مع جلالة قدره ومعرفته بالحديث وعلله لم يتحر الصحة فيما جمع فيه، وإنما خلط بين الصحيح والعليل، فالكتاب يحتاج إلى تصفية حتى يتميز له غثه من سمينه[95].

وسيأتي أن من سمات منهج الشوكاني أنه لايلتزم الصحة فيما يرويه وينقله في تفسيره.

---

(95) من (التفسير والمفسرون ج354/1)/ بتصرف.

الشوكاني لا يلتزم الصحة فيما يذكره من التفسير المأثور:

من سمات منهج الشوكاني في تفسيره ما ذكره في المقدمة[96]، من أنه قد يذكر من الآثار ما في إسناده ضعف إما لأن في المقام ما يقويه وإما لموافقته للمعنى العربي الذي يؤخذ من النص المفسر باعتبار دلالة اللفظ والتركيب. وأنه قد يذكر الحديث معزواً إلى راويه من غير بيان حال الإسناد لأنه يجده في الأصول التي ينقل منها كذلك، كما يقع في تفسير ابن جرير والقرطبي وابن كثير والسيوطي وغيرهم، لأنه يبعد كل البعد أن يعلموا في الحديث ضعفاً ولا يبينوه، ولا ينبغي أن يقال فيما أطلقوه: إنهم علموا ثبوته، فإن من الجائز أن ينقلوه من دون كشف عن حال الإسناد، بل هذا هو الذي يغلب به الظن لأنهم لو كشفوا عنه فثبت عندهم صحته لم يتركوا بيان ذلك كما يقع منهم كثيراً التصريح بالصحة أو الحسن «فمن وجد الأصول التي يروون عنها، ويعزون ما في تفاسيرهم إليها فلينظر إلى أسانيدها موفقاً ـ إن شاء الله» ـ.

ونرى أن من ذلك ـ بل لعله مما لا يوجد ما يؤيده لما فيه من المبالغة أو لظهور ضعفه أو نص العلماء على عدم صحته: ما ذكره[97] في فضل «بسم الله الرحمن الرحيم» من أحاديث منها: (وأخرج الديلمي عن ابن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: «من قرأ بسم الله الرحمن الرحيم» كتب الله له بكل حرف أربعة آلاف حسنة، ومحا عنه أربعة آلاف سيئة، ورفع له أربعة آلاف درجة»، أنها مبالغة عجيبة، ومنها (وأخرج الخطيب في الجامع عن أبي جعفر محمد بن علي قال: قال رسول الله ﷺ: «بسم الله الرحمن الرحيم مفتاح كل باب»، ولذلك قال الشوكاني تعليقاً على هذه الأحاديث ينبغي البحث عن أسانيدها والكلام عليها بما يتبين بعد البحث»، مما يدل على عدم تأكده من صحتها، وعدم معرفته بأسانيدها مع سعة علمه وقدرته.

ومن ذلك ما ذكره[98] من نسبة نزول الفاتحة بالمدينة إلى أبي هريرة رضي

(96) ص/13/ج 1.
(97) ج 19/1.
(98) الفتح 15/1.

الله عنه ـ من طريق مجاهد ـ مع ذكره ما أخرجه الإمام أحمد من حديثه عن النبي ﷺ قال «لأم القرآن: هي أم القرآن وهي السبع المثاني، وهي القرآن العظيم»، وأخرج نحوه عنه ابن جرير في تفسيره، وإذا كانت هي السبع المثاني فهي مكية لوصفها بذلك في سورة الحجر (الآية 87) ـ المكية، ولذلك قال الحافظ[99] ابن حجر: تنبيه) يستنبط من تفسير السبع المثاني بالفاتحة، أن الفاتحة مكية، وهو قول الجمهور خلافاً لمجاهد، ووجه الدلالة أنه سبحانه امتن على رسوله بها، وسورة الحجر مكية اتفاقاً فيدلّ على تقديم نزول الفاتحة عليها، قال الحسين بن الفضل: هذه هفوة من مجاهد لأن العلماء على خلاف قوله، وأغرب بعض المتأخرين فنسب القول بذلك لأبي هريرة والزهري وعطاء بن يسار، وحكى القرطبي أن بعضهم زعم أنها نزلت مرتين». وقد ذكر الشوكاني هذه الأقوال الثلاثة دون ترجيح ولا تمييز بين درجاتها في الصحة.

ومن ذلك كثير مما ذكره[100] في فضائل السور، مثل ما ذكره في فضل سورة الكهف، فقليل منها صحيح، وأكثرها غير صحيح، منه: «من قرأ سورة الكهف في يوم الجمعة سطع له نور من تحت قدمه إلى عنان السماء يضيء له يوم القيامة وغفر له ما بين الجمعتين».

وقد علق[101] أبو الحسن بن عراق الكناني على هذا الحديث وغيره في فضلها بقوله: «وقد صح الحديث في العصمة من الدجال بحفظ بعض سورة الكهف من غير تقييد بيوم الجمعة، رواه مسلم من حديث أبي الدرداء، فالمستنكر من الحديث ما سوى ذلك»، وهو ما ذكره الإمام ابن قيم الجوزية الذي عدد[102] أحاديث فضائل السور الصحيحة القليلة والتي منها: «العشر آيات من أول سورة الكهف من قرأها عصم من الدجال»، وهو الحديث الصحيح الذي أشار إليه ابن عراق في نصه السابق.

ومن الضوابط الكلية التي حددها ابن القيم لمعرفته الأحاديث الموضوعة،

---

(99) فتح الباري بشرح صحيح البخاري ج 225/9.

(100) الفتح ج 268/3.

(101) تنزيه الشريعة عن الأخبار الموضوعة الشنيعة ج 302/1.

قوله: «ومنها ذكر فضائل السور وثواب من قرأ سورة كذا فله أجر كذا. من أول القرآن إلى آخره كما ذكر ذلك الثعلبي والواحدي في أول كل سورة، والزمخشري في آخرها، قال عبد الله بن المبارك: أظن الزنادقة وضعوها»[103] وهو أمر مقرر معروف بين العلماء.

وسيأتي أنه يروي أحاديث الرافضة التي ذكر أنه لا يرويها، وأنها موضوعة بلا خلاف.

ـ القسم الثاني: تفاسير المتهمين والمبتدعة والرافضة، وهي مرفوضة.

ـ والحديث عنها وعن مؤلفها مما يتصل بمنهجه في التفسير ولكنه لم يذكرهما في مقدمة (فتح القدير) وحديثه عن منهجه فيه، وإنما ذكرهما في كتابه (الفوائد المجموعة في الأحاديث) الموضوعة[104]، فقد ذكر فيه أن التفاسير الآتية لا يوثق بها ولا يحل النظر فيها وهي:

(أ) تفسير محمد بن السائب الكلبي بن بشر أبي النضر الكوفي المتوفّى سنة (146) مائة وست وأربعين هجرية قال الشوكاني: «قال أحمد (بن جنبل) في تفسير الكلبي: «من أوله إلى آخره كذِب لا يحل النظر فيه»، ثم قال: «وقد حمل هذا على الأكثر لا على الكل».

(ب) تفسير المبتدعة المشهورين بالدعاء إلى بدعتهم، فإنه لا يحل النظر في تفاسيرهم لأنهم يدسون فيها بدعهم فتنفق على كثير من الناس، ذكر معنى ذلك السيوطي[105] قال:

(جـ) وأما تفسير الصوفية فليس بتفسير كتفسير السلمي المسمّى بحقائق التفسير فإن اعتقد أن ذلك تفسير فقد كفر، وقال الشوكاني: «وأقول: لا شك أن كثيراً من كلام الصوفية على الكتاب العزيز هو بالتحريف أشبه منه بالتفسير، بل غالب ذلك من جنس تفاسير الباطنية وتحريفاتهم».

(102. 103) المنار المنيف في الصحيح والضعيف ـ ص 113 ـ 114 ـ تحقيق الأستاذ عبد الفتاح أبو غدة.

(104) ص 316 ـ 317.

(105) الاتقان ج 4/194 ـ 195.

(د) وقال: «ومن جملة التفاسير التي لا يوثق بها: تفسير ابن عباس، فإنه مروي من طرق الكذابين كالكلبي والسدي، ومقاتل، ذكر معنى ذلك السيوطي[106]، وقد سبقه إلى معناه ابن تيمية.

(هـ) وقال: «ومن كان من المفسرين تنفق عليه الأحاديث الموضوعة كالثعلبي والواحدي والزمخشري، فلا يحل الوثوق بما يروونه عن السلف من التفسير، لأنه إذا لم يفهم الكذب على رسول الله ﷺ، لم يفهم الكذب على غيره.

(و) وقال: «وهكذا ما يذكره الرافضة في تفاسيرهم من الأكاذيب كما يذكرونه في تفسير **﴿إنما وليكم الله ورسوله﴾**[107] وفي تفسير قوله: **﴿ولكل قوم هاد﴾**[108]، وقوله: **﴿وتعيها أذن واعية﴾**[109]، أنها في علي رضي الله عنه، فإن ذلك موضوع بلا خلاف، وهكذا ما يذكرونه من تصدق علي بخاتمه، وفي تفسيرهم **﴿مرج البحرين﴾**[110] بعلي وفاطمة. واللؤلؤ والمرجان: الحسنان، وكذلك قوله: **﴿وكل شيء أحصيناه في إمام مبين﴾**[111]، في علي رضي الله عنه.

(ز) وقال: «وكذا ما ذكره بعض المفسرين أن المراد بـ(الصابرين): رسول الله ﷺ (والصادقين): أبو بكر و (القانتين): عثمان و (المستغفرين): علي وأن (محمداً رسول الله والذين معه): أبو بكر (أشداء على الكفار): عمر (رحماء بينهم) عثمان (تراهم ركعاً): علي، وأمثال هذه الأكاذيب».

تعليـق:

وأقول: إنه احتياط واجب في تفسير كتاب الله تعالى، وحرص ضروري لاختيار المصدر الموثوق به وإبعاد المصدر المشكوك فيه، مما يوجبه المنهج

---

(106) انظر السابق ص 207 ـ 208.

(107) سورة المائدة، آية: 57.

(108) سورة الرعد، اية: 8.

(109) سورة الحاقة، آية: 11.

(110) سورة الرحمن، آية: 17.

(111) سورة يس، آية: 11.

العلمي، والنقد المنهجي لعلوم الرواية، والضمير الديني.

ولكن يبدو أن في هذه الأحكام مبالغة وتعميماً وأخذاً بالعناوين العامة، دون تخصيص إذ كـان الواجب الدعوة إلى دراسة كل قضية والنظر في كل سند وفحص كل رواية ونقد كل طريق بالقدر المستطاع ـ وفي حدود الضرورة العلمية ـ من حيث السند والمتن إلا ما عرف بالجودة والصحة فإنه يقبل ـ مثل طريق معاوية بن صالح عن أبي طلحة عن ابن عباس التي اعتمد عليها البخاري في صحيحه ـ فيما علقه عن ابن عباس ـ كما اعتمد عليها غيره ـ وهي أجود الطرق عن عباس ـ رضي الله عنهما ـ أو عرف بعدم الجودة والثقة فيه فإنه يحتاط في قبوله ويرفض غير الصحيح منه، مثل طريق الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس، فهي أوهـى الطرق عن ابن عباس[112]، وممن يروي عن الكلبي محمد بن مروان السدي الصغير، وهـو المقصود بـ (السدي) في كلام الشوكاني، قال السيوطي: «وأوهى طرقه طريق الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس فإن انضم إلى ذلك رواية محمد بن مروان السدي الصغير فهي سلسلة الكذب، وكثيراً ما يخرج منها الثعلبي والواحدي».

وحتى الكلبي ـ على رغم وصفه بما تقدم ـ قال عنه الداودي: «أخرج له أبو داود في المراسيل والترمذي وابن ماجة في التفسير»، وقال عنه ابن عدي: «للكلبي أحاديث صالحة وخاصة عن أبي صالح، وهو معروف بالتفسير، وليس لأحد تفسير أطول منه، ولا أشبع، وبعده مقاتل بن سليمان إلا أن الكلبي يفضل عليه لما في مقاتل من المذاهب الرديئة»[113]، فكان الكلبي أفضل وأوثق من مقاتل بن سليمان.

والشوكاني نفسه ـ مع ما تقدم ـ استشهد بروايات للكلبي والثعلبي والواحدي وذكر أقوالاً لهم ولغيرهم من أمثالهم، والثاني ـ من هؤلاء ـ أستاذ للثالث منهم، وهما إمامان جليلان من أئمة التفسير، وقد عرفا بالتساهل في أحاديث فضائل القرآن ـ كما سبق ـ والحكم الذي طبقه علي تفسير الصوفية أصله في الاتقان [ج 4/ 194 ـ 195] منسوباً للإمام الواحدي، منقولاً من ابن الصلاح (أبي عمرو بن عبد الرحمن الشهرزوري) في فتاويه قال: «وجدت عن الإمام أبي الحسن الواحدي

---

(112) الاتقان ج 4/209 ـ وينظر التفسير والمفسرون ج 1/77 ـ 83.

(113) الاتقان في الموضع نفسه.

المفسر أنه قال: (صنف أبو عبد الرحمن السلمي) (حقائق التفسير) فإن كان اعتقد أن ذلك تفسير فقد كفر».

«قال ابن الصلاح: وأنا أقول: الظن بمن يوثق به منهم إذا قال شيئاً من ذلك أنه لم يذكره تفسيراً ولا ذهب به مذهب الشرح للكلمة، فإنه لو كان كذلك كانوا قد سلكوا مسلك الباطنية، وإنما ذلك منهم لنظير ما ورد به القرآن، فإن النظير يذكر بالنظير، ومع ذلك فيا ليتهم لم يتساهلوا بمثل ذلك لما فيه من الإبهام والإلباس» وهو كلام جيد لائق بالموضوع وأقرب إلى المنهج العلمي والبحث الموضوعي.

الشوكاني يروي عمن وصفهم بالكذب:

ويلاحظ أن الشوكاني يروي عن هؤلاء الذين وصفهم بالكذب، ومنع من النظر في تفاسيرهم، ومن ذلك:

1 ـ ما ذكره[114] في الآية السادسة من سورة البقرة قال: «وقال ابن عباس والكلبي: نزلت في رؤساء اليهود يحيى بن أخطب وكعب بن الأشرف ونظرائهما» وهو عن القرطبي مضعّفاً.

2 ـ قوله في أول تفسير[115] سورة يوسف: «وأخرج البيهقي في الدلائل ـ من طريق الكلبي ـ عن أبي صالح عن ابن عباس أن حبراً من اليهود دخل على رسول الله ﷺ فوافقه ـ وهو يقرأ سورة يوسف، فقال: يا محمد من علمكها؟ قال: الله علمنيها، فعجب الحبر لما سمع منه، فرجع إلى اليهود فقال لهم: والله إن محمداً ليقرأ القرآن كما أنزل في التوراة. فانطلق بنفر منهم حتى دخلوا عليه فعرفوه بالصفة، ونظروا إلى خاتم النبوة بين كتفيه فجعلوا سمعهم إلى قراءته لسورة يوسف فتعجبوا منه، وأسلموا عند ذلك» ـ وهذه الطريق التي روى بها هذا الخبر العجيب هي أوهى الطرق عن ابن عباس ـ كما سلف ـ فلا يوثق بما يروى بها.

3 ـ قوله[116]: «وأخرج الثعلبي والواحدي عن ابن عباس قال: نزلت هذه

---

(114) الفتح ج 39/1.
(115) السابق ج 3/3.
(116) السابق.

الآية (الرابعة والأربعون من سورة البقرة) ـ في يهود المدينة».

4 ـ قوله[117]: «وأخرج ابن مردويه من طريق الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس قال: بعث الله نبياً من حمير يقال له شعيب فوثب إليه عبد فضربه بعصا فسار إليهم، بختنصّر فقاتلهم فقتلهم حتى لم يبق منهم شيء، وفيهم أنزل الله ﴿وكم قصمنا﴾ إلى قوله ﴿خامدين﴾» ـ وهو خبر غريب تبدو عليه الصنعة والاختلاق وبالطريق الواهية نفسها.

5 ـ وقوله[118] في الآية نفسها: «وأخرج عبد الرزاق وعبد بن حميد وابن المنذر عن الكلبي في قوله: ﴿وكم قصمنا﴾ قال: «هي حضور بني أسد»، وهو قول غير واضح وخلاف الأول في موضوع واحد».

6 ـ وقوله[119]: «وقال الواحدي: قال المفسرون: نزلت (أي الآية الثالثة من سورة الحج) وهذه العبارة التي تحكي قول المفسرين كثيرة جداً في (فتح القدير) ـ عن الواحدي هذه النماذج ـ وهي قليل من كثير ـ تثبت أن الشوكاني يروي آثاراً في التفسير بأضعف الطرق عمن ذكر أنهم لا يوثق بهم، وأنهم كذابون.

ويروي أقوال الرافضة وآثارهم الموضوعة بلا خلاف:

والأشنع من ذلك كله في مخالفة ما قاله ونهجه، والحق الواجب الاتباع، أنه روى أقوال من سماهم الرافضة ورواياتهم في علي رضي الله عنه، والتي قال عنها ـ فيما سبق ـ «فإن ذلك موضوع بلا خلاف» ومن ذلك:

1 ـ قوله[120]: «وأخرج الخطيب في المتفق والمفترق عن ابن عباس قال: «تصدق علي بخاتم وهو راكع، فقال النبي ﷺ للسائل: من أعطاك هذا الخاتم؟ قال: ذاك الراكع، فأنزل الله فيه ﴿إنما وليكم الله ورسوله﴾.

---

(117) الفتح ج 403/3.
(118) السابق/ 436.
(119) السابق ج 53/2.
(120) السابق/ 436.

ـ وأخرج عبد الرزاق وعبد بن حميد وابن جرير وأبو الشيخ وابن مردويه عن ابن عباس قال: نزلت في علي بن أبي طالب.

ـ وأخرج ابن مردويه عن عمارة نحوه أيضاً.

ـ وأخرج الطبراني في الأوسط بسند فيه مجاهيل عنه نحوه.

2 ـ قوله[121]: «وأخرج ابن أبي حاتم وابن مردويه وابن عساكر عن أبي سعيد الخدري قال: نزلت هذه الآية ﴿**يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك**﴾[122] على رسول الله ﷺ يوم غدير[123] خمّ في علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه.

3 ـ وأخرج ابن مردويه عن ابن مسعود قال: «كنا نقرأ على عهد رسول الله ﷺ ﴿**يا أيها الرسول بلغ ما أنزل الله إليك من ربك ـ أن علياً مولى المؤمنين ـ وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس**﴾[124].

ـ وهذا الأثر أشدها نكراً وفساداً لما يثبته من الزيادة في القرآن ثم نقصه والإسقاط منه «أن علياً مولى المؤمنين»، أنها زيادة شنيعة واضحة منكرة، ولكن الشوكاني يرويها دون تعقيب، وبمخالفة ما نقله ونص عليه في (الفوائد المجموعة). المؤلف قبل التفسير، كما سبق.

الإمام الشوكاني في تفسير المتشابه سلفي مؤول

الإمام الشوكاني يهتم اهتماماً واضحاً في تفسيره بقضايا العقيدة وأسرارها ومشكلاتها وبيان وجه الحق فيها معتمداً على الدلالة اللغوية للكلمات وبيان السنة الصحيحة لما خفي إدراكه والمراد منه من المتشابه وأمور الغيب. وتغلب عليه عقيدة السلف ومنهجهم في الإيمان بصفات الله الواردة في القرآن والسنة الصحيحة، فهو يثبتها وينفي الكيفية عنها لأنها صفات الله الواجب الوجود الذي

---

(121) السابق/ 60.

(122) سورة المائدة، آية: 67.

(123) غدير خم ـ بضم الخاء موضع بالجحفة ـ في الطريق بين مكة والمدينة.

(124) سورة المائدة، آية: 67.

ليس كمثله شيء، ويلجأ إلى التوجيه والتأويل في هذا الإطار، ووفق ما تحتمله الكلمة أو الأسلوب من المعاني اللغوية. ويتفق مع كمال الله وجلاله، وتنزهه. ففي هذا الإطار وبهذا المنهج فسر آيات الصفات والمتشابه وقضايا العقيدة دون الدخول في خلافات علم الكلام وتعقيداته ومنهجه المنطقي الجدلي في تقريرها ودفاع الفرق عن مذاهبها، وإبطال ما يخالفها.

ولبيان هذا المنهج الذي اتبعه الشوكاني أذكر النماذج التالية:

1 ـ في تفسير[125] قوله تعالى **﴿منه آيات محكمات وأخر متشابهات﴾**[126]، نقد الشوكاني أقوال أهل العلم في تعريف المحكم والمتشابه، لأن أهل كل قول عرفوهما ببعض صفاتهما، وجعل أعظم أسباب الاضطراب الواقع في مقالاتهم اختلاف أقوالهم في تحقيق معنى المحكم والمتشابه، ثم عرفهما بقوله: «والأولى أن يقال: إن المحكم هو الواضح المعنى ظاهر الدلالة، إما باعتبار نفسه أو باعتبار غيره والمتشابه ما لا يتضح معناه، أو لا تظهر دلالته لا باعتبار نفسه ولا باعتبار غيره، وإذ عرفت هذا عرفت أن هذا الاختلاف الذي قدمناه، ليس كما ينبغي، وذلك لأن أهل كل قول عرفوا المحكم ببعض صفاته وعرفوا المتشابه بما يقابلها». وجعل من جملة ما يصدق عليه تفسير المتشابه فواتح السور فإنها غير متضحة المعنى ولا ظاهرة الدلالة في أنفسها، ولا يوجد ما يفسرها لأن من يعلم لغة العرب ويعرف عرف الشرع لا يدري ما معنى (ألم) ونحوها؟ لأنّه لا يجد بيانها في شيء منهما، (فهي غير متضحة المعنى لا باعتبارها نفسها ولا باعتبار أمر آخر يفسرها ويوضحها، وهكذا ما استأثر الله بعلمه وما في قوله: **﴿إن الله عنده علم الساعة﴾**[127] إلى آخر الآية، ونحو ذلك. فما لا يوجد له بيان من اللغة ولا من الشرع، مما لا يتضح معناه، هو مما استأثر الله بعلمه، والخوض والاختلاف فيه نوع من العبث الباطل كالاختلاف في معنى الروح وكثرة أقوال المختلفين فيه، فقد رأى أن ذلك من العبث الذي لا طائل من ورائه، قال: «وفي هذه الآية[128] ما يزجر

(125) الفتح ج 314/1 ـ 317 ـ وقد نقلت منها بتصرف.
(126) سورة آل عمران، آية: 7.
(127) سورة السجدة، آية: 33.
(128) سورة الإسراء، آية: 85.

الخائضين في شأن الروح المتكلفين لبيان ماهيته وإيضاح حقيقته أبلغ زجر ويردعهم أعظم ردع، وقد أطالوا المقال في هذا البحث بما لا يتم له المقام، وغالبه أو كله من الفضول الذي لا يأتي بالنفع في دين ولا دنيا.

وقد حكى بعض المحققين أن أقوال المختلفين في الروح بلغت إلى ثمانية عشر ومائة قول، فانظر في هذا الفضول الفارغ والتعب العاطل عن النفع، بعد أن علموا أن الله سبحانه قد استأثر بعلمه ولم يطلع عليه أنبياءه ولا أذن لهم بالسؤال عنه، ولا البحث عن حقيقته فضلاً عن أممهم المقتدين بهم، فيالله العجب حيث تبلغ أقوال أهل الفضول إلى هذا الحد الذي لم تبلغه ولا بعضه في غير هذه المسألة مما أذن الله بالكلام فيه، ولم يستأثر بعلمه»[129].

إن هذه الأقوال تمثل منهجه الذي وصفناه في مجال العقيدة أظهر تمثيل.

2 ـ تفسيره لقوله تعالى: **﴿وقالت اليهود يد الله مغلولة﴾**[130] ـ قال: «قوله: يد الله مغلولة: اليد تطلق على الجارحة ومنه قوله تعالى **﴿وخذ بيدك ضغثاً﴾**[131] وعلى النعمة يقولون: كم يد لك عند فلان ـ وعلى القدرة ومنه قوله تعالى: **﴿قل إن الفضل بيد الله﴾**[132]... وتطلق على معان أخر، وهذه الآية هي على طريق التمثيل كقوله تعالى: **﴿ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك﴾**[133]. والعرب تطلق غل اليد على البخل، وبسطها على الجود مجازاً، ولا يريدون الجارحة كما يصفون البخيل بأنه جعد الأنامل ومقبوض الكف»[134]. إنه تأويل في معنى اليد الحسي وإبعاد لها عن هذا المعنى الظاهر يحملها على معنى تعرفه العرب في لغتها، ونطلقها عليه ضمن مجموعة من المعاني نعرفها لهذا العضو المعروف في الإنسان ولا يليق بخالقه بشكله المادي المحسوس.

---

(129) الفتح ج/3.

(130) سورة المائدة، آية: 64.

(131) سورة ص، آية: 43.

(132) سورة آل عمران، آية: 72.

(133) سورة الإسراء، آية: 29.

(134) الفتح 57/2.

3 ـ تفسيره لقوله تعالى: ﴿ثم استوى على العرش﴾[135] قال: «قد اختلف العلماء في معنى هذا على أربعة عشر قولاً، أحقها وأولاها بالصواب مذهب السلف الصالح أنه استوى سبحانه عليه بلا كيف بل على الوجه الذي يليق به مع تنزهه عما لا يجوز عليه، والاستواء في لغة العرب العلو والاستقرار، قال الجوهري استوى على ظهر دابته: أي استقر واستوى إلى السماء: أي صعد، واستوى: استولى وظهر»[136]. وقال: «والعرش، قال الجوهري: هو سرير الملك ويطلق على معان أخر. . . وقد ثبت في الأحاديث الصحيحة صفة عرش الرحمن وإحاطته بالسموات والأرض وما بينهما وما عليهما وهو المراد هنا».

ـ وقد استشهد لهذين القولين بخمسة أبيات من الشعر.

4 ـ وفي تفسير قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾[137] ـ قال: «قال أحمد بن يحيى: قال ثعلب: الاستواء الإقبال على الشيء وكذا قال الزجاج والفراء، وقيل: هو كناية عن الملك والسلطان والبحث في تحقيق هذا يطول. وقد تقدم البحث عنه في الأعراف، والذي ذهب إليه أبو الحسن الأشعري أنه سبحانه مستو على عرشه بغير حد ولا كيف، وإلى هذا سبقه الجماهير من السلف الصالح الذين يمرون على الصفات كما وردت من دون تحريف ولا تأويل»[138].

ـ وهو مذهبه: مذهب السلف الصالح.

5 ـ وفي تفسيره لقوله تعالى: ﴿وجاء ربك﴾[139] قال: (أي جاء أمره وقضاؤه وظهرت آياته وقيل: المعنى أنها زالت الشبه في ذلك اليوم وظهرت المعارف وصارت ضرورية كما يزول الشك عند مجيء الشيء الذي كان يشك فيه، وقيل: جاء قهر ربك وسلطانه وانفراده بالأمر والتدبير من دون أن يجعل إلى أحد من عباده شيئاً من ذلك»[140].

(135) سورة الأعراف، آية: 54.
(136) الفتح ج 211/2.
(137) سورة طه، آية: 5.
(138) الفتح ج 357/3.
(139) سورة الفجر، آية: 22.
(140) الفتح ج 440/5.

وهذا أيضاً نموذج آخر للتأويل وتنزيه الرب عن معنى المجيء الظاهر، وهو تأويل نجده في كتب التفسير المشهورة المقبولة في فكرنا الإسلامي.

6 ـ رؤية الله في الآخرة ثابتة بالتواتر ولا ينكرها إلا الجهلاء بالسنة:

وهو يقرر في تفسير قوله تعالى: ﴿**لا تدركه الأبصار**﴾[141]، مذهب أهل السنة في ثبوت رؤية المؤمنين الله يوم القيامة ويدافع عنها ويؤول الآيات وفقها، ويستعين باللغة والمنطق في ذلك، والأحاديث الصحيحة التي يصفها بالتواتر، فيقول: «قوله: ﴿**لا تدركه الأبصار**﴾: الأبصار جمع بصر: وهو الحاسة وإدراك الشيء عبارة عن الإحاطة به، قال الزجاج: أي لا تبلغ كنه حقيقته، فالمنفي هو هذا الإدراك لا مجرد الرؤية فقد ثبتت بالأحاديث المتواترة ولا شك فيه ولا شبهة ولا يجهله إلا من يجهل السنة المطهرة جهلاً عظيماً، وأيضاً قد تقرر في علم البيان والميزان (أي المنطق) أن رفع الإيجاب الكلي سلب جزئي، فالمعنى لا تدركه بعض الأبصار، وهي أبصار الكفار، هذا على تسليم أن نفي الإدراك يستلزم نفي الرؤية. فالمراد به هذه الرؤية الخاصة، والآية من سلب العموم لا من عموم السلب، والأول تخلفه الجزئية، والمعنى: لا تدركه كل الأبصار بل بعضها، وهي أبصار المؤمنين، والمصير إلى أحد الوجهين متعين لما عرفناك من تواتر الرؤية في الآخرة، واعتضادها بقوله تعالى: ﴿**وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة**﴾[142].

وهو في آية القيامة هذه أعاد القول[143] بتقريرها والاستدلال لها بالأحاديث الصحيحة التي قال عنها: إنها متواترة، وكان من جملة قوله: «ولم يتمسك من نفاها واستبعدها بشيء يصلح للتمسك به لا من كتاب الله ولا من سنة رسوله».

وهو لا شك يقصد المعتزلة ومقلديهم النافين لرؤية الله يوم القيامة، ويذم في تفسير قوله تعالى: ﴿**قال لن تراني**﴾[144] هؤلاء النـافين لها والمتعصبين لمذاهبهم المعرضين عن الكتاب والسنة أشد الذم وأقبحه، يقول: «والجواب بقوله: ﴿**لن**

---

(141) سورة الأنعام، آية: 103.

(142) سورة القيامة، آية: 22 ـ 23.

(143) الفتح ج 340/5.

(144) سورة الأعراف، آية: 143.

تراني﴾ يفيد أنه لا يراه هذا الوقت الذي طلب رؤيته فيه، أو أنه لا يرى ما دام الرائي حياً في دار الدنيا، وأما رؤيته في الآخرة، فقد ثبتت بالأحاديث المتواترة تواتراً لا يخفى على من يعرف السنة المطهرة، والجدال في مثل هذا والمراوغة لا تأتي بفائدة، ومنهج الحق واضح، ولكن الاعتقاد لمذهب نشأ الإنسان عليه وأدرك عليه آباءه، وأهل بلده مع عدم التنبيه لما هو المطلوب من العباد من هذه الشريعة المطهرة ـ يوقع في التعصب ـ والمتعصب ـ وإن كان بصره صحيحاً ـ فبصيرته عمياء، وأذنه عن سماع الحق صماء، يدفع الحق وهو يظن أنه ما دفع غير الباطل، ويحسب أن ما نشأ عليه هو الحق غفلة منه وجهلاً بما أوجبه الله عليه من النظر الصحيح وتلقي ما جاء به الكتاب والسنة بالإذعان والتسليم، وما أقل المنصفين بعد ظهور هذه المذاهب في الأصول والفروع، فإنه صار بها باب الحق مرتجاً وطريق الإنصاف مستوعرة والأمر لله سبحانه»[145]. إن هذا النص يمثل فكر الإمام الشوكاني وموقفه من المذاهب والطوائف أوضح تمثيل وأعمقه في أنه لا يقبل شيئاً غير ما جاء به الكتاب والسنة المطهرة، ولا ينحاز إلى غيرهما ولا ينهج غير نهجهما.

ثم يقول في هذه الآية: «وقد تمسك بهذه الآية كلتا طائفتي المعتزلة والأشعرية، فالمعتزلة استدلوا بقوله: ﴿لن تراني﴾ وبأمره بأن ينظر في الجبل (لنفي الرؤية واستحالتها) ـ والأشعرية قالوا: إن تعليق الرؤية باستقرار الجبل يدل على أنها جائزة غير ممتنعة ولا يخفاك أن الرؤية الأخروية هي بمعزل عن هذا كله، والخلاف بينهم هو فيها لا في الرؤية في الدنيا، فقد كان الخلاف فيها في زمن الصحابة وكلامهم فيها معروف».

وهكذا يسير الإمام الشوكاني في تفسير آيات العقيدة وقضاياها، يعتمد على لغة القرآن وأساليبه، ولا يخرجهما عن المراد بهما ولا يلتوي في تأويلهما انتصاراً لمذهب أو انحيازاً لرأي، ويحتكم إلى السنة الصحيحة فيفسر بها القرآن، ويحدد بها المقصود من المحتمل والمشكل، ويذم ـ كل الذم ـ المخالفين لهذا المنهج الزائغين عن هذين المصدرين العظيمين باتباع الهوى والتعصب للمذهب.

---

(145) الفتح 243/2.

الشوكاني في تفسيره فقيه مجتهد واسع الاهتمام بقضايا الفقه كثير الذم للتقليد والمقلدين:

الإمام الشوكاني في ميدان الفقه ومذاهبه وأئمته أكثر اجتهاداً وأعمق نقاشاً وأوسع تناولاً للآراء والمسائل وأدلتها لتعلقه بالحياة العملية للمسلمين ولكثرة الفروع والحوادث التي يشملها وتتجدد كل يوم، ولكثرة الخلاف الفقهي واتساعه وخصب مادته، وقد أحيا الإمام الشوكاني أسلوب الأقدمين في عرض الآراء والترجيح بينها دون التقيد بواحد من المذاهب أو بعدد منها، ودون التحرج من ترجيح ما يخالف المشهور منها، مما أوجب جمهور المتأخرين تقليدها وعدم الخروج عنها.

وهو يستعمل في هذا الميدان أدوات الاجتهاد والترجيح كثيراً، مثل قواعد أصول الفقه والنسخ، وتحكيم الأصول اللغوية. والقارىء المتدبر المتعمق يخرج من قراءته لتفسيره: (فتح القدير)، بنتيجة هي: أن الإمام الشوكاني عالم مجتهد لا سلطان لمصدر عليه غير الكتاب والسنة. فهو في إطارهما يتحرك وإليهما يحتكم، ويرد كل شيء، وبهما يناقش ويرجح ويحكم.

وينطلق في ذلك من الحقائق اللغوية للكلمات، والدلالات التركيبية للأساليب والقوانين النحوية والبلاغية لفهمها وتحليلها، والاستنباط منها.

ويجتهد ويستخدم أدوات الترجيح عند الاختلاف، ولا يترك مناسبة تمكنه أو تؤاتيه من ذم التقليد والمقلدين ـ خصوصاً المتعصبين ـ للمذاهب وأئمتها إلا اهتبلها فشنع عليهم وشبههم بالنصارى المتخذين أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله، العاكفين على الضلال دون نظر ولا سماع للحق، وبالمشركين المقلدين آباءهم في عبادة الأوثان، دون دليل ودون تفكير فيما هم فيه من الضلال والانحراف.

والنماذج الدالة على ذلك كله كثيرة في هذا التفسير القيم فنذكر منها ما يلي:

1 ـ في تفسير[146] قوله تعالى: ﴿لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم﴾[147]،

---

(146) الفتح ج 230/1 ـ 231.

(147) سورة البقرة، آية: 225.

ذكر اختلاف أهل العلم في تفسير (اللغو)، فذهب ابن عباس وعائشة وجمهور العلماء أيضاً أنه قول الرجل (لا والله، وبلى والله، في حديثه وكلامه غير معتقد لليمين ولا مريد لها) «قال المروزي: هذا معنى اللغو الذي اتفق عليه عامة العلماء».

وقال أبو هريرة وجماعة من السلف: هو أن يحلف الرجل على الشيء لا يظن إلا أنه (إياه)[148] ـ فإذا ليس ما ظنه[149]، وإلى هذا ذهبت الحنفية والزيدية وبه قال مالك في الموطأ.

وروي عن ابن عباس أنه قال: لغو اليمين أن تحلف وأنت غضبان وبه قال طاوس ومكحول وروي عن مالك.

وقيل: إن اللغو هو يمين المعصية قاله سعيد بن المسيب وأبو بكر بن عبد الرحمن وعبد الله بن الزبير وأخوه عروة، كالذي يقسم ليشربن الخمر أو ليقطعن الرحم.

وقيل: لغو اليمين هو دعاء الرجل على نفسه كأن يقول: أعمى الله بصره، أذهب الله ماله، هو يهودي، هو مشرك، قاله زيد بن أسلم.

وقال مجاهد: لغو اليمين أن يتبايع الرّجلان فيقول أحدهما: والله لا أبيعك بكذا، ويقول الآخر: والله لا أشتريه بكذا.

وقال الضحاك: لغو اليمين هي المكفرة أي: إذا كفرت سقطت وصارت لغواً. ثم قال الشوكاني: والراجح القول الأول لمطابقته للمعنى اللغوي ولدلالة الأدلة عليه» انه عرض واسع للأقوال والمذاهب، يظهر ما عرف به التفسير الأثري من كثرتها فيه، حتى إن الشخص الواحد قد ينسب له قولان أو أكثر في موضوع واحد وكلمة واحدة، ثم ترجيح للقول الأول قول الجمهور من العلماء لموافقته للمعنى اللغوي ولتأييد الأدلة الأثرية له. وذلك هو منهج الشوكاني كما وصفناه.

---

(148) (إياه) هكذا والصواب (هو).

(149) هكذا ـ والصواب: (فإذا هو ليس ما ظنه لأن إذا الفجائية تختص بالجملة الاسمية).

2 ـ في تفسير[150] قوله تعالى: ﴿**الطلاق مرتان**﴾[151] ذكر اختلاف العلماء في إرسال الطلقات الثلاث دفعة واحدة في كلمة واحدة، أيقع ثلاثاً أم واحدة فقط، فذهب إلى الأول الجمهور، وذهب إلى الثاني من عداهم. ثم قال الشوكاني مرجحاً الثاني: «وهو الحق»، أنه يرجح خلاف قول الجمهور في وقت كان يعتبر فيه ترجيح هذا القول مخالفة خطيرة أو خرقاً لإجماع العلماء الذي لا يجوز خرقه، إذ اعتبره المتأخرون قولاً ضعيفاً لا تجوز الفتوى به.

3 ـ نكاح المتعة منسوخ ومحرم إلى يوم القيامة ولا عبرة بتجويز الروافض له: في تفسير[152] قوله تعالى: ﴿**فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن**﴾[153]، تعرض لنكاح المتعة وأنه منسوخ لا يجوز، وقد ذكر اختلاف أهل العلم في معناها فقال الحسن ومجاهد وغيرهما: المعنى فما انتفعتم وتلذذتم بالجماع من النساء بالنكاح الشرعي ﴿**فآتوهن أجورهن**﴾: أي مهورهن. وقال الجمهور: إن المراد بهذه الآية نكاح المتعة الذي كان في صدر الإسلام ويؤيد ذلك قراءة أبي بن كعب وابن عباس وسعيد بن جبير ﴿**فما استمتعتم به منهن إلى أجل مسمّى فآتوهن أجورهن**﴾.

ثم نهى النبي ﷺ عن نكاح المتعة وعن لحوم الحمر الأهلية يوم خيبر ـ وهو في الصحيحين وغيرهما ـ وذكر ما جاء في صحيح مسلم من حديث سبرة بن معبد من أن النبي ﷺ نهى عنه يوم فتح مكة بعد الإذن به «فهذا هو الناسخ» «وقال سعيد بن جبير: نسختها آية الميراث إذ المتعة لا ميراث فيها. وقالت عائشة والقاسم بن محمد: تحريمها ونسخها في القرآن، وذلك قوله تعالى: ﴿**والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين**﴾[154]، وليست المنكوحة بالمتعة من أزواجهم ولا مما ملكت أيمانهم، فإن

---

(150) الفتح ج 238/1 وينظر أيضاً نيل الأوطار ج 258/6 ـ 264.

(151) سورة البقرة، آية: 239.

(152) الفتح ج 449/1 ـ 450.

(153) سورة النساء، آية: 24.

(154) سورة المؤمنون، آية: 6.

من شأن الزوجة أن ترث وتورث، وليست المستمتع بها كذلك. وقد روي عن ابن عباس أنه قال بجواز المتعة وأنها باقية لم تنسخ، وروي عنه أنه رجع عن ذلك عندما بلغه الناسخ. وقد قال بجوازها الروافض ولا اعتبار بأقوالهم.

وقد أتعب نفسه بعض المتأخرين بتكثير الكلام على هذه المسألة وتقوية ما قاله المجوزون لها. ثم قال: «وقد طولنا البحث ودفعنا الشبه الباطلة التي تمسك بها المجوزون في شرحنا للمنتقى فليرجع إليه».

إنه نموذج جيد في تصوير شخصية الشوكاني ومنهجه في جميع الأقوال وعرضها وتقوية الراجح منها مستخدماً الأدلة الشرعية المتمثلة في الكتاب والسنة والقواعد الأصولية واللغوية.

4 ـ في تفسير[156] قوله تعالى: ﴿فإن لم تجدوا ماء فتيمّموا صعيداً طيباً﴾[157]، ذكر اختلاف أهل العلم في تحديد الصعيد الطيب الذي يجزىء به التيمم، فقال مالك وأبو حنيفة والثوري والطبري: إنه يجزىء بوجه الأرض كله، تراباً كان أو رملاً أو حجارة، وحملوا قوله: (طيباً) على الطاهر الذي ليس بنجس. وقال الشافعي وأحمد وأصحابهما: إنه لا يجزىء التيمم إلا بالتراب فقط، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿صعيدا زلقاً﴾[158]: أي تراباً أملس طيباً، وكذلك استدلوا بقوله (طيباً)، قالوا: الطيب الذي ينبت.

ثم قال الشوكاني: «وقد تنوع في معنى الطيب، فقيل: الطاهر ـ كما تقدم ـ وقيل: المنبت ـ كما هنا ـ وقيل: الحلال. والمحتمل لا تقوم به حجة، ولو لم يوجد في الشيء الذي يتيمم به إلا ما في الكتاب العزيز لكان الحق ما قال الأولون، لكن ثبت في صحيح مسلم من حديث حذيفة بن اليمان قال: قال رسول الله ﷺ: «فضلنا الناس بثلاث: جعلت صفوفنا كصفوف الملائكة، وجعلت

---

(155) نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار ج 152/6 ـ 157 ط مصطفى الحلبي / مصر.

(156) الفتح ج 472/1.

(157) سورة النساء، آية: 43.

(158) سورة الكهف، آية: 40.

لنا الأرض كلها مسجداً، وجعلت لنا تربتها طهوراً إذا لم نجد الماء» وفي لفظ «وجعل ترابها لنا طهوراً». فهذا مبين لمعنى الصعيد المذكور في الآية أو مخصص لعمومه أو مقيد لإطلاقه، ويؤيد هذا ما حكاه ابن فارس من كتاب الخليل تيمم بالصعيد أي أخذ من غباره ـ انتهى».

وهذا جمع لأقوال أئمة المذاهب وبيان لأدلتهم، وحكم بأن المحتمل لعدة تفسيرات لا يحتج به أو لا يكون الاحتجاج به قاطعاً للجدل، ثم احتكام إلى السنة لتحديد معنى الصعيد الطيب المراد في الآية، وأنه التراب وهو قول الشافعي وأحمد، ولإزالة الاحتمال عنه فكانت السنة المبينة لكلمة (الصعيد) أو مخصصة لعمومها الشامل لغير التراب، أو مقيدة لإطلاقها، وهو من بيان الكتاب بالسنة وتلك من قواعد أصول الفقه ومصطلحاته. ثم تأييد ما رآه باللغة، وهي مصدر مهم للبيان والترجيح وتحديد المراد في منهج الشوكاني وفكره.

5 ـ المتعة للمرأة المطلقة قبل الدخول بها إذا لم يسم لها مهر.

في تفسير[159] قوله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها فمتعوهن وسرحوهن سراحاً جميلاً**﴾[160].

ذكر الشوكاني مجموعة من الأحكام الفقهية مبدياً في بعضها الرأي والترجيح. فهذه الآية مخصصة لعموم قوله تعالى: ﴿**والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء**﴾[161] وقوله: ﴿**واللائي يئسن من المحيض من نسائكم ـ إن ارتبتم ـ فعدتهن ثلاثة أشهر**﴾[162].

ووجه التخصيص أن هاتين الآيتين عامتان: الأولى توجب العدة بثلاث حيضات أو أطهار على كل امرأة مطلقة تحيض، والثانية توجب العدة بثلاثة أشهر على كل مطلقة لا تحيض، وهذه الآية ـ آية الأحزاب ـ تخرج المطلقة قبل الدخول

(159) الفتح ج 290/4 ـ 291.

(160) سورة الأحزاب، آية: 49.

(161) سورة البقرة، آية: 128.

(162) سورة الطلاق، آية: 4 وينظر فيها ج 242/5.

من هذا العموم فهي لا عدة عليها لا بالحيض ولا بالأشهر. والمتعة العطية والإحسان وقد تقدم عليها الكلام في تفسير سورة البقرة حيث قال: «وقد وقع الإجماع على أن المطلقة قبل الدخول لا تستحق إلا المتعة إذا كانت حرة»[163].

وقال سعيد بن جبير: المتعة المذكورة هنا منسوخة بالآية (237) التي في سورة البقرة والتي أوجبت للمطلقة قبل الدخول نصف الصداق المسمى.

وقيل: المتعة هنا هي أعم من أن تكون نصف الصداق، أو المتعة خاصة إن لم يكن سمّى لها، فمع التسمية للصداق تستحق نصف المسمّى عملاً بقوله ﴿فنصف ما فرضتم﴾ ومع عدم التسمية تستحق المتعة عملاً بهذه الآية. «وهذا الجمع لا بد منه، وهو مقدم على الترجيح وعلى دعوى النسخ».

تخصيص القرآن بالإجماع:

وتخصص من هذه الآية أي تخرج من حكمها المرأة المتوفى عنها زوجها فإنه إذا مات بعد العقد عليها وقبل الدخول بها كان الموت كالدخول فتعتد أربعة أشهر وعشراً، قال ابن كثير بالإجماع، فيكون المخصص لها هو الإجماع.

لا طلاق قبل العقد عند الجمهور:

وقد استدل بهذه الآية القائلون بأنه لا طلاق قبل النكاح ـ وهم الجمهور ـ وذهب مالك وأبو حنيفة إلى صحة الطلاق (المعلّق) إذا قال: إن تزوجت فلانة فهي طالق فتطلق إذا تزوجها، ووجه الاستدلال بالآية لما قاله الجمهور أنه قال: إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن، فعقب الطلاق بالنكاح بلفظ (ثم) المشعرة بالترتيب والمهلة.

وهكذا يتناول الإمام الشوكاني المسائل الفقهية ويتوسع في ذكرها وتفصيلها والاستدلال لها وتأصيلها ومناقشة أصحابها وأدلتها بالاعتماد على الكتاب والسنة والاستخدام لقوانين اللغة وقواعد الشرع، مجتهداً في الترجيح والاختيار ومتحرراً من سيطرة أي مذهب عليه.

---

(163) الفتح ج 253/1.

ومن أظهر النماذج لتحكيمه تلك القوانين والقواعد، قوله: «وظاهر هذه الآية (231) من سورة البقرة» ـ العموم، وأن كل من مات عنها زوجها تكون عدتها هذه العدة (أربعة أشهر وعشراً)، ولكنه قد خصص هذا العموم قوله تعالى ﴿وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهنّ﴾[164]، تعني أن الحامل المتوفى عنها زوجها تنتهي عدتها بوضع حملها ـ وإلى هذا ذهب الجمهور، وروي عن بعض الصحابة وجماعة من أهل العلم أن الحامل تعتد بآخر الأجلين جمعاً بين العام والخاص وإعمالاً لهما، والحق ما قاله الجمهور، والجمع بين العام والخاص على هذه الصفة لا يناسب قوانين اللغة ولا قواعد الشرع، ولا معنى لإخراج الخاص من بين أفراد العام إلا بيان أن حكمه مغاير لحكم العام ومخالف له، وقد صح عنه ﷺ أنه أذن لسبيعة الأسلمية أن تتزوج بعد الوضع»[165].

دعوة الشوكاني إلى الاجتهاد، وذمه للتقليد والمقلدين، والمتعصبين للمذاهب:

الإمام الشوكاني شديد الإلحاح على الدعوة إلى الاجتهاد والنظر، كثير الذم للتقليد، قوي الإنكار والتشنيع على المقلدين للأئمة التاركين للنظر في الكتاب والسنة المتعصبين للمذاهب، وهو يشبههم باليهود والنصارى والمشركين ويطبق عليهم الآيات الواردة في هؤلاء وهؤلاء. والنصوص الدالة على ذلك في تفسيره كثيرة منها ما ذكره[166] في تفسير قوله تعالى: ﴿اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله﴾[167]، قال: «وفي هذه الآية ما يزجر من كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد ـ عن التقليد في دين الله، وإيثار ما يقوله الأسلاف على ما في الكتاب والسنة المطهّرة، فإن طاعة المتمذهب لمن يقتدي به ويستعين بسنته من علماء هذه الأمة ـ مع مخالفته لما جاءت به النصوص، وقامت به حجج الله وبراهينه، ونطقت به كتبه وأنبياؤه، هو كاتخاذ اليهود والنصارى للأحبار والرهبان أرباباً من دون الله

---

(164) سورة الطلاق، آية: 4.

(165) الفتح ج 248/1.

(166) سورة براءة، آية: 31.

(167) الفتح ج 353/2 ـ 354.

للقطع بأنهم لم يعبدوهم بل أطاعوهم وحرموا ما حرموا وحللوا ما حللوا، وهذا هو صنع المقلدين من هذه الأمة، وهو أشبه به من شبه البيضة بالبيضة والثمرة بالثمرة والماء بالماء.

ثم يقول: «فيا عباد الله ويا أتباع محمد بن عبد الله ما بالكم تركتم الكتاب والسنة جانباً وعمدتم إلى رجال هم مثلكم في تعبد الله لهم بهما وطلبه منهم للعمل بما دلا عليه وأفاداه، فعملتم بما جاؤوا به من الآراء التي لم تعمد بعماد الحق ولم تعضد بعضد الدين.

ونصوص الكتاب والسنة تنادي بأبلغ نداء وتصوت بأعلى صوت بما يخالف ذلك ويباينه، فأعرتموهما آذاناً صماً وقلوباً غلفاً وأفهاماً مريضة وعقولاً مهيضة وأذهاناً كليلة وخواطر عليلة، وأنشدتم بلسان الحال:

وما أنا إلا من غـزيّـة إن غـوت غـويت وإن ترشـد غزيـة أرشد[168]

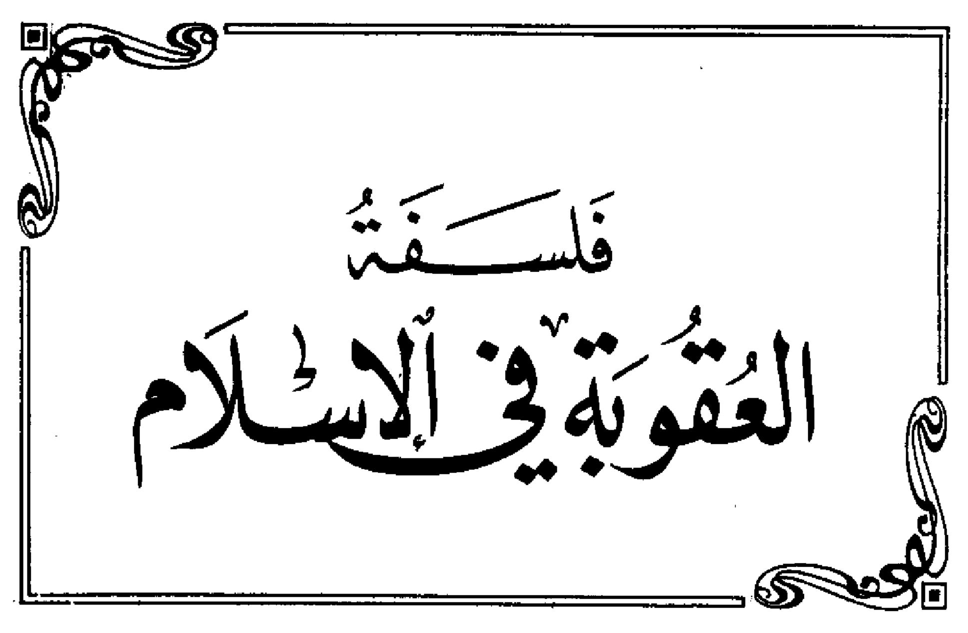
فدعوا أرشدكم الله وإياي كتباً كتبها لكم الأموات من أسلافكم واستبدلوا بها كتاب الله خالقهم وخالقكم ومتعبدهم ومتعبدكم ومعبودهم ومعبودكم واستبدلوا بأقوال من تدعونهم أئمتكم، وما جاؤوكم به من الرأي بأقوال إمامكم وإمامهم وقدوتكم وقدوتهم، وهو الإمام الأول محمد بن عبد الله ﷺ». وقد أعاد هذا القول ـ أو هذا الوصف والمطالبة في تفسير[169] قوله تعالى: ﴿قال لقد كنتم أنتم وآباؤكم في ضلال مبين﴾[170]. وهي أقوال تتّسم بالشدة والعنف، ولا تخلو من الشطط وحدة العاطفة، ولكنها ـ ولا شك تمثل فكره ونزعته الإصلاحية، ودعوته الملحة لتنقية العقيدة الإسلامية مما علق بها من الشوائب الضارة والأوهام الفاسدة، وللعودة بالفكر الإسلامي إلى صفائه وحيويته وأصوله الأولى ومنابعه الثرة، ومناهجه المبدعة المبتكرة.

---

(168) البيت لدريد بن الصمة الجشمي وهو في ديوانه ص 47. وفيه وهل أنا.. من قصيدة طويلة/ تحقيق محمد خير البقاعي.

(169) الفتح ج 412/3.

(170) سورة الأنبياء، آية: 54.



محمّد فتح الله الزيادي
كلية الدعوة الإسلامية - الجماهيرية العظمى

تمهيـد :

- 1 -

من المناسب جداً أن أنبه في بداية هذه الورقة على أن ليس من مستهدفاتها التعرض لمسائل فقهية أو آراء قانونية أو أحكام تشريعية فتلك على ما أعتقد واضحة بينة في الكثير من المؤلفات التي تناولت هذه القضية سواء في الدراسات الفقهية أو القانونية أو الدراسات الفكرية بصفة عامة وإنما المستهدف منها هو محاولة إعطاء صورة صادقة مبسطة عن هذه المسألة مراعياً ظروف العصر وما استجد به من شبهات استعملت موضوع الحدود بشكل أساء للرسالة الإسلامية وجعلها عبارة عن شريعة تستهدف قطع الأيدي والأرجل والرقاب وجلد الناس أو التنكيل بهم، وتلك لعمري قضية أحسن استغلالها وأحسن عرضها واستطاع الإعلام الغربي أن يلعب دوراً مهماً في رسم صورتها في العالم مستخدماً كل الوسائل المتاحة لإظهار ما يريد وإخفاء ما لا يريد، مستغلاً في ذلك واقعاً إسلامياً ابتعد بصورة كثيرة عن جوهر

الشريعة ومستهدفاتها، ومن أجل ذلك سوف يتناول هذا العرض فلسفة الحدود وعلاقتها بفلسفة الإسلام في إقامة المجتمع المسلم مراعياً قدر الإمكان مسائل الاتفاق الكامل في القضايا التي نتناولها ومبتعداً قدر الإمكان عن كل المسائل الخلافية التي يثير عرضها جدلاً قد لا نكون في حاجة إليه في هذه الورقة ونتركه لمستزيد أو لمتخصص.

- 2 -

كما أنني أود أيضاً بأن أنبه على أن مصطلح الإسلام الذي نعنيه هو الذي قصده القرآن بقوله: **﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾**[1] **﴿ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين﴾**[2] إنه الدين الذي عناه نوح حين قال: **﴿إن أجري إلا على الله وأمرت أن أكون من المسلمين﴾**[3] وهو نفسه الذي عناه إبراهيم حين قال: **﴿إذ قال له ربه أسلم قال أسلمت لرب العالمين ووصّى بها إبراهيم بنيه ويعقوب يا بنيَّ إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون﴾**[4] وهو الدين الذي التزم به موسى حين قال: **﴿يا قوم إن كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا إن كنتم مسلمين﴾**[5] ومثله الذي أكده الحواريون حين أجابوا عيسى: **﴿نحن أنصار الله آمنا بالله واشهد بأنا مسلمون﴾**[6].

إن المعنى الذي أكده قتادة حين قال عن الإسلام أنه «شهادة أن لا إله إلا الله تعالى والإقرار بما جاء من عند الله تعالى وهو دين الله تعالى الذي شرع لنفسه وبعث برسله ودل عليه أولياءه لا يقبل غيره ولا يجزى إلا به»[7].

إن هذا المعنى الواسع للدين الذي يشمل كل شرائع الله في مختلف صورها

---

(1) سورة آل عمران، آية: 19.

(2) سورة آل عمران، آية: 85.

(3) سورة يونس، آية: 72.

(4) سورة البقرة، آيات: 131 ـ 132.

(5) سورة يونس، آية: 84.

(6) سورة آل عمران، آية: 52.

(7) تفسير الطبري 3 ـ 211.

سيفرض علينا حتماً أن نتعرف إلى ما جاء ـ عن قضية الحدود ـ في مختلف الشرائع حتى نصل إلى الشريعة الخاتمة التي نزلت على سيدنا محمد ﷺ والتي سيتركز حديثنا حولها لا على أنها هي وحدها التي اشتملت على تشريعات الحدود ولكن على أنها الشريعة النهائية المهيمنة التي احتوت كل الشرائع السابقة وهذبتها بحيث قدمت للبشرية آخر صورة تشريعية ارتضاها الله للبشرية ديناً.

- 3 -

الحدود لغة: جمع حد وهو في لغة العرب يعني المنع ومنه يسمى البواب حداداً لمنعه الناس من الدخول، ويقال حده عن كذا أي منعه منه. وسميت العقوبات حدوداً لأنها تمنع الناس من ارتكاب أسبابها سواء من وقعت عليه تلك العقوبة أو من شاهد وقوعها، فهي في حد ذاتها وقاية من الجرائم التي وضعت لها[8].

وهي في الاصطلاح: عقوبات مقدرة واجبة حقاً لله سبحانه وتعالى، وهي بهذا المعنى عبارة عن علاج لجرائم ترتكب في حق الجماعة والمجتمع فتؤثر فيه سلباً بما يؤدي إلى عدم استقراره وتقدمه، ولذلك فقد وجهت بعقوبات مقدرة أي محددة من عند الله سبحانه وتعالى لا يجوز لأحد أن يزيد فيها أو ينقص منها، وهي في ذات الوقت تعتبر حقاً لله تعالى واجب التطبيق، وحق الله هو تعبير عن حق الجماعة والمجتمع وهو ما يعني في ذات الوقت حماية النظام العام والآداب والأخلاق العامة، وذلك لأن هذا النظام مرتبط بتطبيق ما أمر الله به والبعد عما نهى عنه وهي أمور إذا اخترقت فذلك يعني اختراق أوامر الله وحقوقه في الطاعة والعبادة وتعني أيضاً اختراق حقوق المجتمع في المحافظة على الأنفس والأموال والأعراض والحرمات، ولذلك فإن هذه الحدود لا ينظر فيها إلى مقدار الفعل المرتكب ولا إلى مقدار الضرر الذي يقع على الفرد، فماذا يعني شرب خمر من جانب شخص وما الذي يتأثر به ذلك الشخص من جراء شربه لذلك الخمر، ولكن المراد في الحدود هو ما يترتب على تلك الجرائم من آثار في المجتمع سواء كانت قريبة أو بعيدة وهو

(8) العقوبة في الفقه الإسلامي/ د. أحمد بهنس/ دار الرائد العربي/ لبنان/ ص 123.

ما يعبر عنه بانتشار تعاطي الخمور وما يتبعها من آثار صحية واقتصادية واجتماعية قد تعوق المجتمع عن تحقيق مستهدفات الدين في المحافظة على النفس والعقل والمال والعرض والدين. وانطلاقاً من هذه المعاني فإن الحدود واجبة التطبيق لا تجوز فيها الشفاعة ولا يملك أحد حق إسقاطها عمن ثبتت عليه ويعتبر تطبيقها نوعاً من العبادة يحقق مرضاة الله سبحانه وتعالى ولذلك يقول الرسول ﷺ: «من حالت شفاعته دون حد من حدود الله تعالى فقد ضاد الله عز وجل»[9].

- 4 -

والحدود جزء من التشريع الجنائي في الإسلام وهو الذي يقوم على ثلاثة أنواع من العقوبات: الحدود، والقصاص، والتعزير فالحدود كما رأينا سابقاً عقوبات مقدرة سلفاً لا يجوز للقاضي أو غيره التصرف فيها بأي شكل من الأشكال وكل ما يسند للقاضي حيالها هو التأكد من طرق الإثبات التي حددها الشارع، ومن سماتها أيضاً أن العقاب فيها لا يشبه الجريمة المعاقب عليها، فالقطع حتماً غير السرقة والجلد غير الزنا.

أما القصاص فهو عقاب محدد بنص على جرائم محددة يستوي فيه العقاب مع الجريمة فمن قتل يقتل ومن قطع طرفاً يقطع طرفه المماثل ومن جرح يجرح في مكان مماثل لجريمته وهكذا الخ، وهذا النوع من العقاب يحقق أعلى درجات العدالة والمساواة ويحقق أفضل أسباب الأمن والطمأنينة فمن عرف أنه إذا قتل يقتل فلا شك أن ذلك كفيل بمنعه من ارتكاب الفعلة محافظة على النفس ولذلك جاء تعبير القرآن عنها بأنها تحقق الحياة حيث يقول: ﴿**يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى فمن عفي له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب لعلكم تتقون**﴾[10]. فتحقيق الحياة لا يتأتى إلا بالمحافظة على النفس البشرية من أي

(9) جامع الأصول ج 4 ـ ص 341.

(10) سورة البقرة، آيات: 178 ـ 179.

اعتداء على اعتبار أنها العامل الأول لتحقيق الحياة ولذلك يعبر القرآن عن أثر الاعتداء على النفس فيقول: **﴿من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً ولقد جاءتهم رسلهم بالبينات ثم إن كثيراً منهم بعد ذلك في الأرض لمسرفون﴾** [المائدة: 32].

ونظراً لأن القصاص ينطوي على حقين أحدهما للمجني عليه والثاني للمجتمع فإنه يخالف الحدود في كونه يقبل العفو ويقبل استبدال العقوبة متى عفا المجني عليه أو ورثته عن حقهم أو طلبوا مقابل ذلك ما عرف في الشريعة بالدية.

والنوع الثالث من أنواع العقوبات هو التعزير وأصله اللغوي من العزر أي المنع والردع والتأديب ويأتي بمعنى المناصرة ومنه قوله تعالى: **﴿وتعزروه وتوقروه﴾**[11]، ومعناه الاصطلاحي: عقوبة مشروعة على معصية ليس فيها حد ولا قصاص، أي إنها عقوبة غير مقدرة أصلاً ويترك تحديدها كماً وكيفاً للقاضي أو ولي الأمر الذي له الحق في اختيار النوع الذي يناسب الجريمة ويراعي حال وظروف مرتكبها وهو الأمر الذي تخالف فيه التعازير الحدود، كما أن التعازير روعي فيها إمكانية الشفاعة بحسب الحالة التي عليها الجريمة، والجرائم التي يعاقب عليها تعزيراً يمكن أن تنحصر في ثلاث:

1 ـ جرائم فيها انتهاك لحق من حقوق الله كالتلاعب بحرمة الدين والتشكيك فيه والتقليل من أهمية فروضه أو الدعوة إلى الخروج عليها.

2 ـ جرائم فيها اعتداء على حقوق الأفراد والمجتمع ولم يشرع فيها حد وذلك كاحتكار السلع وكنز الأموال بما يؤثر على اقتصاد المجتمع والتعامل بالرشوة الخ.

3 ـ كل الجرائم التي قدرت لها حدود وأسقطت حدودها بشبهة.

وتشترك معظم أنواع العقوبات في التعزير حسب ما يقرره القاضي إذ له

(11) سورة الفتح، آية: 9.

الاختيار في تطبيق شكل العقوبة ابتداء بالقتل ومروراً بالجلد والحبس وانتهاء بالتوبيخ والإنذار الخ.

ونظراً لأن جرائم الحدود تكاد تنحصر في سبعة وعقوبات القصاص فيما يقرب من خمسة وهذا يعني أن بقية الأنواع الأخرى يعاقب عليها تعزيراً، الأمر الذي يجعل التعزير أكثر شيوعاً وأكثر مرونة واتساعاً، فدائرة الحدود والقصاص تضيق لتتسع دائرة التعزير وليس العكس وربما سيتضح هذا حين نناقش في فقرة قادمة موضوع سقوط الحدود بالشبهات.

- 5 -

لا يمكن علمياً أن نسلم بأن الحدود من خصائص التشريع القرآني وحده وذلك لأن إقامة الحدود تستهدف كما سبق المحافظة على النفس البشرية وما يتعلق بها من محافظة على المال والعرض والعقل والدين وهذه فيما نعتقد مستهدفات الدين الإلهي بصفة عامة فالله الذي خلق الإنسان وحمله مسؤولية خلافته في الأرض حقق له ما يكفل له إقامة هذه الخلافة وما يضمن له استمراريتها ومنها علاج الانحراف عن هذا المبدأ ولذلك يقول القرآن: **﴿من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً ولقد جاءتهم رسلهم بالبينات فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به من قبل﴾** هذه الإشارة القرآنية توحي لنا أن العقوبات هي تشريع إلهي تضمنته الشرائع السماوية كلها وإن اختلفت مسمياتها وهذا هو الواقع فعلاً فتشريع التوراة ـ على الرغم من إيماننا بوقوع التحريف فيه إلا أنه تضمن في النصوص الواقعة تحت أيدينا عقوبات مشابهة لجرائم الحدود وإن اختلف حجم هذه العقوبة ونوعيتها بل إننا قد نجد قسوة أكبر في بعض العقوبات مما قد يوضح أن الشريعة الخاتمة ربما كانت أرحم بالفرد مما سبقها من التشريعات الأخرى.

ومن الأمثلة على ذلك ما ورد في سفر الخروج في الإصحاح 21 عدد 12: «من ضرب إنساناً فمات يقتل قتلاً ولكن الذي لم يتعمد بل أوقع الله في يده. فأنا أجعل لك مكاناً يهرب إليه. وإذا بغى إنسان على صاحبه ليقتله بغدر فمن عند

مذبحي تأخذه للموت. ومن ضرب أباه وأمه يقتل قتلاً. ومن شتم أباه وأمه يقتل قتلاً وإذا تخاصم رجلان فضرب أحدهما الآخر بحجر وبلكمة ولم يقتل بل سقط في الفراش فإن قام وتمشى خارجاً على عكازه يكون الضارب بريئاً إلا أنه يعوض عطلته وينفق على شفائه. وإن حصلت أذية نعطي نفساً بنفس وعيناً بعين.وسناً بسن ويداً بيد ورجلاً برجل وكياً بكي وجرحاً بجرح ورضّاً برضّ والقاتل خطأ يخرج إلى إحدى المدن التي أعدت للالتجاء ولا عقاب عليه ولا يجوز لولي الدم قتله»[12].

وورد في التوراة في الإصحاح السابع من يشوع أن حاخان سرق من الغنائم رداء شنغاريا نفيساً ومائتي ثاقل فضة ولساناً ذهباً وزنه خمسون ثاقلاً وأخفاها في خيمة فغضب الرب على بني إسرائيل حتى أخرج يشوع المسروقات من خيمة الجاني ثم أخذه بالمسروقات وأخذ أولاده وبني إسرائيل وصعدوا إلى الجبل وهناك رجموه مع أولاده بالحجارة.

وورد في بعض القوانين اليهودية أنه يعاقب بالحرمان الصغير كل شقي اختلس نقوداً أو متاعاً أو مالاً قيمته نصف (باردة) سواء كان المسروق منه غنياً أو فقيراً يهودياً أو وثنياً وسواء كان المال من أموال آحاد الناس أو من أموال الحكومة[13].

ومثل ما ورد عند اليهود ورد عند المسيحيين لأن ما ثبت في التوراة هو شريعة الإنجيل لأنهما ـ كما هو معروف ـ عهدان لكتاب واحد، وقد يحتج البعض بأن شريعة الإنجيل لم تتضمن عقاباً بقدر ما تضمنت تسامحاً من مثل ما ورد في إنجيل متى: «سمعتم أنه قيل عين بعين وسن بسن وأما أنا فأقول لكم لا تقاوموا الشر بل من لطمك على خدك الأيمن فحول له الآخر أيضاً من أراد أن يقترض منك فلا ترده سمعتم أنه قيل تحب قريبك وتبغض عدوك وأما أنا فأقول لكم أحبوا أعداءكم وباركوا لاعنيكم وأحبوا مبغضيكم وصلوا لأجل الذين يسيئون إليكم ويطردونكم» ويجاب على هذا بأن هذه دعوة للعفو والمصالحة والتسامح وليست سناً لقانون أو شريعة وهي من طبيعة الأديان التي تسن القانون وتوضح حق الفرد والجماعة في

---

(12) العقوبة في الفقه الإسلامي/ د. أحمد بهنس/ ص 68.

(13) المصدر السابق ص 101.

ذلك ولكن تزيل ذلك بأن الصلح والعفو والتسامح خير من استيفاء العقوبة إذ فيه شراء لذمة الجاني وإشعار له بالأخوة التي أهدر حقها وهو عقاب نفسي كبير قد يفوق العقاب البدني لمن كان له قلب، وقد تضمنت شريعة القرآن شيئاً من ذلك حين قال سبحانه: **﴿وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين واصبر وما صبرك إلا بالله ولا تحزن عليهم ولا تك في ضيق مما يمكرون﴾**[14] ويقول: **﴿ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم﴾**[15] ويقول: **﴿فمن عفي له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان﴾**[16][17].

هذا وليس من المعقول مقارنة ما احتوته شريعة التوراة بما اشتمل عليه تشريع القرآن وذلك لاختلافهما ثباتاً ووثوقاً فنحن نؤمن وبنص إلّهي أن التوراة قد حرفت ولذلك فلا مجال للمقارنة على الرغم مما يبدو من خلال العرض السابق ومن خلال عقوبات الحدود ما اشتملت عليه العقوبات القرآنية من رحمة بالفرد وبالمجتمع، وعلى كل حال فإن المقارنة قد تكون معقولة إذا انتحينا بها إلى المقارنة مع التشريعات الوضعية إذ بها يتحقق سر عظمة التشريع الإلهي وضعف وسطحية القوانين الوضعية وفي مجال حديثنا هذا فإن القوانين الوضعية ظلت تتخبط بين النظر إلى الجريمة وإهمال المجرم وبين اعتبار المجرم وغض النظر عن مقدار الجريمة ولذا كان العقاب غير عادل في كثير من الأحيان وكان وحشياً في أحيان أخرى، فمما تخبرنا به المصادر أنه حتى القرن الثامن عشر «كان من العقوبات المقررة المعترف بها قانوناً الحرق والصلب وتقطيع الأوصال وصلم الآذان وقطع الشفاه واللسان والوشم بأداة محماة في النار ولبس أطواق من الحديد والنفي والجلد والحبس، ولم تكن العقوبات في الغالب تتناسب مع أهمية الجرائم التي قررت لها، فبالرغم من قسوة بعض العقوبات التي ذكرناها وفظاعة بعضها كانت عقوبة الإعدام جزاء لكثير من الجرائم البسيطة فمثلاً كان القانون الإنكليزي

---

(14) سورة النمل، آية: 127.

(15) سورة فصلت، آية: 34.

(16) سورة البقرة، آية: 178.

(17) العقوبة/ محمد أبو زهرة/ دار الفكر العربي/ ص 70 - 71.

حتى آخر القرن الثامن عشر يعاقب على مائتي جريمة بعقوبة الإعدام ومن هذه الجرائم سرقة أكثر من شلن من شخص ما أي ما يقابل خمسة قروش تقريباً في العملة المصرية وكان القانون الفرنسي يعاقب بالإعدام على مائتين وخمس عشرة جريمة معظمها جرائم بسيطة»[18] واستمر هذا الوضع الانتقامي غير العادل مسيطراً على التشريعات الغربية إلى أن سيطر الفكر الفلسفي وظهرت معه نظريات اجتماعية متعددة حاولت التخفيف من حدة هذه التشريعات بما نشرته من فلسفات تقود إلى اعتبار حال المجرم وظروفه ونوع الجريمة وآثارها وكان على رأس الداعين إلى هذا الإصلاح الاجتماعي «روسو» ونظريته في ربط العقوبة بالعقد الاجتماعي و«بكاريا» ونظريته في مستهدفات العقوبة و«كانت» ونظريته في ربط العقوبة بالعدالة إلى أن جاءت النظرية الإيطالية التي ركزت على شخصية المجرم ومدى تناسب العقوبة معها[19]، وهكذا نجد أن هذه الأفكار والنظريات ظلت متذبذبة بين النظر إلى صالح الفرد وصالح الجماعة وكلما انجذبت إلى طرف ابتعدت عن الطرف الآخر وألحقت به أذى وهذا الوضع قد خلت منه التشريعات الإلهية وخاصة الشريعة الخاتمة التي رأت في العقوبات ـ والحدود جزء منها ـ علاجاً للفرد والمجتمع على حد سواء وأنه سواء في تطبيقها أو في التهديد بها زاجرة للمجرم ومنذرة لغيره وفي كل الأحوال فهي محققة لخير الجماعة وسعادتها.

- 6 -

وهنا يبرز سؤال مهم جداً لا بد من التعرض لمناقشته والإجابة عليه وهو: هل الحدود في الإسلام وسيلة أم غاية؟ وهل يستهدف الإسلام إقامة الحدود لذاتها أم أن مستهدفات الإسلام هي إقامة مجتمع بلا حدود؟

والحقيقة أن الناظر إلى موضوع الحدود في الإسلام يجد أنها جزء يسير جداً من نظام جنائي متكامل وهو جزء من تشريع إلهي متكامل يقدم صيغة حياتية هادفة تكفل للبشرية السعادة إن هي التزمت بتطبيقها بدقة وبصدق وبفعالية تماماً وبنفس

---

(18) التشريع الجنائي الإسلامي/ عبد القادر عودة/ ج 1/ ص 622/ مؤسسة الرسالة.

(19) المصدر السابق نفسه ص 625.

القدر الذي طبقها به الرسول ﷺ والذي استطاع من خلال تطبيقه المتكامل للتشريع الإلهي أن يبني مجتمعاً نموذجياً قدم للبشرية حضارة فريدة لا زال العالم يعيش على آثارها وينطلق من مرتكزاتها، هذا المجتمع النموذجي كما أرى هو المقياس لكل حكم على الإسلام وهو النموذج الحي لكل من أراد أن يتعرف على الإسلام الحقيقي كما أراده الله إذ اشتمل هذا المجتمع على تطبيق حي لتعاليم القرآن وكان الرسول ﷺ وصحابته قرآناً يمشي على الأرض ولذلك فإن مسألة الحدود وغيرها من مسائل الإسلام لا يمكن أن تفهم على حقيقتها إلا انطلاقاً من ذلك المجتمع الذي هو قدوة في جميع مظاهره ونحن أمرنا بنص القرآن أن نقتدي بالرسول ﷺ **﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر﴾**[20] ورسول الله ﷺ قدوة في شخصه وفي مجتمعه الذي أشرف على بنائه، ولسنا نعني بذلك ما قد يفهم خطأ من المطالبة بالعودة إلى أسلوب المجتمع النبوي متناسين تغير الظروف الزمانية والمكانية فذلك مما لا يقول به عاقل ولكننا قصدنا التمسك بروح ومبادىء وقيم ذلك المجتمع وتطبيقها بأي قالب عصري يناسب ذلك، وقصدنا أيضاً التنبيه إلى أن الإسلام لا يقاس بالنماذج الاجتماعية والكيانات السياسية المعاصرة التي تنتسب إلى الإسلام وتدّعي أنها تطبقه وتقوم على رعايته فتلك على ما نعتقد أكاذيب مضللة أثرت سلباً على سمعة الإسلام ولذلك فلا يسمح المنهج العلمي بالقياس عليها أو فهم الإسلام من خلالها.

هذه هي إذاً الحدود في الإسلام يجب أن تفهم من خلال نظرة شمولية تكاملية إلى التشريع القرآني بعامة، وعلى أساس هذه النظرة وانطلاقاً منها نقول إن الحدود هي أحد الخطوط الدفاعية التي وفرتها الشريعة للمحافظة على طهارة المجتمع ونقائه بل هو آخر هذه الخطوط الدفاعية بحيث يصبح اللجوء إلى الحد كوضع المضطر الذيَ يباح له استعمال المحرم من أجل الضرورة القصوى وهكذا هي الحدود يلجأ إليها إذا فشلت كل الخطوط الدفاعية الأولى في منع الفرد من ارتكاب الجريمة أو المعصية، ولكي نوضح هذه القضية بصورة أكثر يجب أن نتبين هذه الخطوط التي تحصن الفرد والمجتمع وهي كالتالي:

---

(20) سورة الأحزاب، آية: 21.

1 ـ الخط الدفاعي الأول هو: العقيدة السليمة والإسلام لا تطبق أحكامه على غير المسلمين وبناء العقيدة السليمة هي اللبنة الأولى في بناء المسلم والعقيدة السليمة تقتضي أن يقر الفرد بربوبية الله وكمال قدرته على التصرف في الكون وهذا الإقرار يقتضي طاعة الله والتقرب إليه بالفضائل ويقتضي امتثال أوامره واجتناب نواهيه، ومستلزمات هذه العقيدة تبلغ أعلى ذروتها في الإيمان باليوم الآخر وما يتعلق به من حساب وثواب أو عقاب وهنا يصل الوازع الديني إلى درجة يحس فيها الفرد المسلم أنه أمام تشريع معظم العقوبات فيه مؤجلة إلى حياة أخرى وأن ما عجل منها إنما يمثل قدراً يسيراً وأجله محدود أما ما تأخر فهو الأشد ضراوة والأدوم زماناً: **﴿كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب﴾**[21] **﴿وقال الذين في النار لخزنة جهنم ادعوا ربكم يخفف عنا يوماً من العذاب قالوا أو لم تك تأتيكم رسلكم بالبينات قالوا بلى. . .﴾**[22] **﴿النار يعرضون عليها غدواً وعشياً ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب﴾**[23].

هذا هو الجانب العقدي المهم في بناء الفرد المسلم والذي لا يصير الفرد مسلماً إلا به وهو ليس مجرد حالة نفسية تكمن في اللاشعور أو في الشعور فقط دون أن يكون لها أثر على السلوك الخارجي بل الإيمان لا يكتمل إلا إذا صدقه العمل واقترن به ومن هنا فإن هذا الإيمان أول الدروع المحصنة ضد الانحراف ويهدد الرسول المنحرفين بانتفاء الإيمان عنهم في بعض الأحيان حين يقول: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن»[24] ويبين الرسول عليه الصلاة والسلام مجال الإيمان فيوسع دائرته بشكل كبير حين يقول: «الإيمان بضع وسبعون شعبة حتى إزالة الأذى من الطريق»[25]. وهذا الربط بين الإيمان والسلوك لا شك أنه يحقق حصانة كبيرة للفرد من الانحراف ومع ذلك وحتى وإن ضعف الوازع عند المسلم أحياناً ووقع في المحظور فإن الشريعة لا

---

(21) سورة النساء، آية: 56.

(22) سورة غافر، آية: 49.

(23) سورة غافر، آية: 46.

(24) سنن ابن ماجة/ الفتن/ 3 ص 1299.

(25) رواه مسلم في باب الإيمان وابن ماجة في المقدمة.

توصد أمامه الأبواب وتواجهه بالعقوبات فقط وإنما يرى الكثير من الفقهاء أن التوبة قد تكون مسقطة للعقوبة أحياناً إذا كان الجرم متعلقاً بحق من حقوق الله سبحانه تعالى وإذا تعلق الجرم بحق من حقوق البشر فقد حثت الشريعة المصابين على العفو تمكيناً للمجرم من إصلاح نفسه وتقوية وازعه الديني والعودة إلى حظيرة المجتمع طاهر النفس نقي العرض.

2 ـ الخط الدفاعي الثاني الذي عولت عليه الشريعة كثيراً هو العبادات فإقامة الشعائر الدينية أمر طالبت الشريعة به وألحت عليه ولا يعتبر الفرد مسلماً إلا إذا طبق كل ما أمر الله به من شعائر وعبادات وفي تطبيقها انتصار لقيم الحق والخير فها هي الصلاة يوضح القرآن غايتها فيقول: **﴿أقم الصلاة إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر﴾**[26] والصوم هو عبارة عن امتحان إرادي للتحكم طوعاً في شهوتي البطن والفرج وحين لا يكون هذا المعنى وارداً لدى الصائم يتحول صومه إلى مجرد جوع وعطش، والحج غايته امتثال أوامر الله والبعد عن الجدال والفسوق وسائر المحرمات: **﴿الحج أشهر معلومات فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج﴾**[27] والزكاة حدد لها معنى التطهير من سيطرة النزعة المالية على الفرد وجعلت غايتها تمكين المسلم من تسخير المال لصالح المجتمع لا أن يصير المسلم عبداً للمال، وهكذا استهدفت الشريعة من العبادات أن تلعب دوراً قوياً في تحصين شخصية المسلم وسلوكه من كل مظاهر الانحراف والجريمة.

3 ـ الخط الدفاعي الثالث هو الفضائل والمثل والقيم وهي عبارة عن مكمل لخط العبادات فالإسلام دعا إلى كل ما هو فضيلة شأنه في ذلك شأن الشرائع الإلهية كلها وحذر من كل رذيلة وجعل مناط التحكم في ذلك هو النفس المسلمة فالرقابة الذاتية وسيطرة العرف الاجتماعي هما المنبهان لكل انحراف قد يقع عن المثل والقيم التي دعا إليها الدين ولذلك يقول الرسول ﷺ: «الإثم ما حاك في الصدر وكرهت أن يطلع عليه الناس»[28] فالصدق فضيلة إسلامية حثت عليها

---

(26) سورة العنكبوت، آية: 45.

(27) سورة البقرة، آية: 197.

(28) رواه الترمذي في باب الزهد.

الشريعة وأمرت بها والالتزام بها يمنع الإنسان من الكذب على نفسه بتزيين الباطل أمامها للوقوع في المحرم، والكرم قيمة إسلامية تدفع الإنسان إلى الإيثار والتضحية والبذل وتمنعه من التسلط والاعتداء على حقوق الآخرين وهكذا بقية الفضائل والقيم والأخلاق تكون كلها رصيداً قوياً يشكل عائقاً كبيراً أمام الفرد يمنعه من الانحراف والإجرام.

4 ـ النظام الاجتماعي الإسلامي خط دفاعي رابع يمنع الأفراد من ارتكاب الجرائم قبل أن تمنعهم الحدود، ونقصد بالنظام الاجتماعي هنا هو سيادة الدولة المسلمة بكل مظاهرها والتي تهتم بتوفير العدالة والمساواة وتسعى وراء تنفيذ أوامر الله واجتناب نواهيه، فالمجتمع الإسلامي هو الذي يحقق الستر والعفاف ويفرض على الأفراد احترام شعور بعضهم البعض فلا إثارة من جانب المرأة للرجل ولا تعرض من قبل الرجل للمرأة بل كل يؤدي دوره وفق شعور الأخوة والإيمان فإذا وجد هذا الحال كان ذلك وقاية للأفراد من الجرائم الموجبة للحدود وحتى وإن ضعفت النزعة الإنسانية واستطاع الشيطان جذبها نحو الجريمة فإن تطبيق الحد يكون له معنى عميق في نفس الفرد وأثر كبير لدى المجتمع، أما حين لا يكون هناك التزام بأوامر الله في الستر والعفاف وحين يترك الأمر مفتوحاً للإثارة بأن تعرض المرأة مفاتنها لإغواء الرجال وأن يتعرض الرجال لإثارة النساء ومنعهن من أداء دورهن الإنساني دون أن يكون هناك رادع اجتماعي يقوي شوكة الأوامر الدينية فلا معنى لإقامة الحد هنا إذ الفرد في النهاية بشر ضعيف لا يقوى على مجابهة المغريات ولذلك فالدولة المسلمة مطالبة بتطبيق أوامر الله في الدعوة إلى الفضيلة قبل إقامة حد الزنا فإذا توفر ذلك جاء الحد بعده علاجاً رادعاً مفيداً ومؤثراً وإذا لم يتوفر فإن المعنى المراد للحدود لا يتوفر عند ذلك، ولكي يتضح ذلك بصورة أكثر فإننا نقول إن العدالة الاجتماعية مظهر إسلامي واجب التطبيق ولا مكان في الإسلام لتفاوت طبقي مقيت يقسم الناس إلى سادة وعبيد وجائع وشبعان ولذلك فإن الاحتياج عند السرقة يعتبر من الشبهات المسقطة للحد إذ كيف يطبق حد السرقة على من التجأ إليها من أجل ضمان بقائه، ولذلك فلا معنى لإقامة الحد في غيبة النظام الاجتماعي العادل المحقق لأدنى قدر من المساواة على الأقل، وقد شهد التاريخ الإسلامي تعطيل الحدود في فترات لم يتوفر فيها النظام الاجتماعي

العادل كما فعل عمر بن الخطاب حين عطل حد السرقة عام المجاعة إذ لا حد مع احتياج، ومثل ما قيل في حد السرقة يقال في حد الحرابة والبغي وغيرها من الحدود الأخرى فلا معنى لإقامة الحدود مع اختفاء النظام الإسلامي الكامل ولذلك فالمطالبة بإقامة الحدود كشكل من أشكال البناء الإسلامي مع غض الطرف عن بقية النظم الإسلامية هو بالضبط كمن يسعى للحصول على الأثاث قبل توفر البيت ومن هذه الزاوية يمكن أن نفهم ونقيم بعض مظاهر تطبيق الحدود في بعض المجتمعات الإسلامية.

5 ـ الخط الدفاعي الخامس هو العرف الذي أهلته الشريعة وحكمته العقول لتمييز الجيد من القبيح، فالعرف وسيلة من وسائل الحكم على المفاسد والمحاسن، والفرد المسلم انطلاقاً من تربيته الدينية يقيم وزناً للعرف ويحسب له حساباً فهو يمتنع أحياناً عن ارتكاب بعض الجرائم من أجل حياء اجتماعي وحتى وإن وقع فهو يحاول إخفاء ذلك وعدم المجاهرة به وفي كل ذلك تكون الجريمة ذاتية لا تحقق الأثر الذي يرقى إلى مستوى الحد أما حين يضرب الفرد بالعرف الاجتماعي عرض الحائط فإنه يصبح من المجاهرين الذين يتعدى أثر جرائمهم إلى غيرهم من بقية أفراد المجتمع وهنا لا بد من أن يتعرضوا للحد أخذاً لحرمة الدين وحق العرف الاجتماعي ولذلك يقول الرسول ﷺ: «كل أمتي معافى إلا المجاهرين»[29] وفي هذا السياق يمكن أن يفهم الشرط الذي وضعته الشريعة لتطبيق حد الزنا وهو إما إقرار وإما بينة وهذه لا تتحقق إلا عند المجاهرة بهذه المعصية وإيقاعها بشكل استفزازي يتعدى مشاعر الناس ويثير اشمئزازهم ولا شك أن الفرد إذا وصل بمعصيته إلى هذه الدرجة فإنه يستحق أقسى العقوبات وأشدها وتصبح الرأفة والرحمة به نوعاً من العبث الذي يثير السخط، ولذلك طالب القرآن بأن تثأر الشريعة لكرامة المجتمع والتعدي على أعرافه وذلك بأن توقع العقوبة أمام جمهور المؤمنين الذين بحضورهم يتحقق الاعتراف بقيمة العرف الإجتماعي ويتحقق الأثر النفسي عند المجرم في المعرة اللاحقة به أمام أهله ويتحقق الأثر النفسي عند الحضور في تنبيههم إلى خطورة الوقوع في مثل هذه الجريمة وفي كل

(29) رواه البخاري في باب الأدب.

الأحوال طالبت الشريعة بأن لا تكون هناك رأفة ولا شفقة تعظيماً لخطر المجاهرة بالمعصية وثأراً لكرامة المجتمع[30].

إذا اكتملت كل الخطوط الدفاعية السابقة ولم يستطع الفرد معها من تحصين نفسه من تيار الجريمة فإن ذلك يعتبر أمراً خطيراً يستحق العلاج بوسائل أشد وأقوى ويصبح المجرم بمثابة المريض الذي جربت معه أدوية وأمصال كثيرة ففشلت هذه في شفائه من دائه ولذلك فلا بد من التدخل الجراحي وهو ما عبرت عنه الشريعة بالحدود وهي قد تأخذ أشكالاً متعددة بعضها يقضي على الفرد نهائياً فيريحه من عناء المرض ويريح أهله من الشقاء والسهر معه وبعضها يقضي على جزء منه تمكيناً لبقية الأجزاء من عدم سريان المرض المعدي إليها.

- 7 -

تأسيساً على ما تقدم فإننا نقول إن التشريع القرآني يصل إلى مرحلة تطبيق الحدود كآخر إجراء وقائي يمكن أن يعالج به المنحرفون وحتى عند هذه المرحلة فإن الإسلام يوضح أن هناك فرصاً أخرى كثيرة لإعفاء المجرم من تطبيق الحد وذلك من خلال القاعدة العريضة التي رسمها المصطفى ﷺ بقوله: «ادرؤوا الحدود بالشبهات» هذه القاعدة الفقهية ضيقت من دائرة تطبيق الحد بحيث جعلته أمراً عسيراً لا يصار إليه إلا إذا بلغ الإجرام حداً من اللامعقولية التي يخاف معها على كيان المجتمع وسلامة أفراده، وعلى أساس ذلك فإن ثبات الجريمة وانتفاء أي مبرر معقول يدفع إليها يجعل من تطبيق الحد أمراً واجباً ضماناً لسلامة المجتمع أما إذا وجد مبرر معقول دفع إلى ارتكاب الجريمة فإن ذلك يعتبر من الأمور المسقطة للحد ضماناً لسلامة الفرد واحتراماً للمجتمع أيضاً، والمبرر هو ما عبر عنه بالشبهة المسقطة الحد وهي إما أن تكون متعلقة بدافع الجريمة أو أن تكون متعلقة بطريقة إثباتها هذه الطريقة التي حث الشارع على أن تكون يقينية بحتة لا مجال للشك فيها لأن ذلك قد يدفع إلى تطبيق حد بطريقة غير يقينية وهو الأمر الذي حذر

(30) انظر في كل ذلك: العقوبات الشرعية وموقعها من النظام الاجتماعي الإسلامي/ السيد الصادق المهدي/ الزهراء للإعلام العربي/ القاهرة/ ص 36 وما بعدها.

منه الرسول ﷺ حين قال في تمام الحديث السابق: «ادرؤوا الحدود بالشبهات فإن كان له مخرج فخلوا سبيله فإن الإمام إن يخطىء في العفو خير من أن يخطىء في العقوبة»[31] في ذلك يقول عمر رضي الله عنه: «لأن أعطل الحدود بالشبهات خير من أن أقيمها بالشبهات».

هذه القاعدة التشريعية إذا ضيقت مجال تطبيق الحد فجعلته يسقط لمجرد وجود أية شبهة معتبرة ومنها على سبيل المثال عدم استيفاء الشهادة أو التباطؤ فيها، أو الحاجة في السرقة أو كونها من مال عام، أو الجهل بحرمة الجريمة المرتكبة، أو كون الفعل مختلف في تحريمه وليس عليه اتفاق إلخ ذلك مما هو مبين بوضوح في كتب الفقه، ومن ذلك يتبين أن الإسلام ليس حريصاً على إقامة الحدود لذاتها وإنما يحرص على المحافظة على الفرد وسمعته وطهارته وعدم إعاقة دوره في المجتمع كما يحرص على توفير كافة أسباب الراحة والاستقرار للمجتمع، وحرصه على المحافظة على الفرد يبرز من خلال إبعاد الحد لمجرد وجود مبرر يمنعه، كما يبرز من خلال تشديد دائرة الشهادة التي هي إحدى الطرق المؤدية إلى إثبات الحد، فشهادة حد الزنا مثلاً من أصعب الأمور ولذلك لم يثبت حد الزنا بالشهود في التاريخ الإسلامي وهذا من حرص الإسلام على الأعراض وحرصه على طهارة الأفراد، كما أن إقامة حد السرقة كان نادراً جداً في تاريخ الإسلام وذلك لما للشبهة من أثر في إبعاد الحد وفتح المجال أمام المجرم للتوبة وأمام المجتمع ـ مثلاً في القضاء ـ لاختيار ما يناسب من العقوبات التعزيرية الأخرى.

- 8 -

الحدود المقدرة في التشريع الإسلامي سبعة وهي كما تذكرها كتب الفقه حد الزنا وحد السرقة وحد الخمر وحد الحرابة وحد البغي وحد الردة وحد القذف، ولكن بالنظر إلى أدلتها وإلى آراء الفقهاء نجد أن أربعة منها في موضع اتفاق وأدلتها قطعية يقينية والبقية ليست في موضع اتفاق وإنما اختلف العلماء فيها من حيث الاختلاف في طرق إثباتها ولذلك سأعرضها كما أفادت بها كتب الفقه وهي:

(31) رواه الترمذي في باب الحدود.

1 ـ حد الزنا وهو عقوبة مقدرة لمن اتصل جنسياً بامرأة ليس بينه وبينها رابط شرعي ويثبت حد الزنا إما بالإقرار وإما بأربعة شهود يصفون الفعلة وصفاً دقيقاً لا يترك مجالاً للشك ويكون ذلك باتفاقهم جميعاً على رأي واحد، وعند ذلك يترتب على المرتكب حد الزنا.

1 ـ حد الزنا وهو على نوعين:

1 ـ الجلد ودليله قوله تعالى: ﴿**الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين**﴾[32]. والملاحظ على هذه الآية أنها لم تفصل المقصود بالمجرم الذي وقع منه الزنا أهو المحصن أم غير المحصن وإنما جعلته حداً عاماً يتناول كل من وقع منه هذا العمل الشنيع كما أن الآية وضعت عقوبتين بدنية وهي الجلد ونفسية وهي حضور بقية المؤمنين لهذا الجلد ليتحقق التهديد وتتحقق العبرة، كما يلاحظ أن الآية ربطت تطبيق العقوبة بالإيمان بالله واليوم الآخر وفي ذلك إشارة إلى أن هذا الحد لا ينبغي التهاون فيه وكل تهاون في تطبيقه منشؤه ضعف في العقيدة والوازع الديني.

2 ـ غير أن الكثير من الفقهاء استناداً إلى أحاديث آحاد يرون أن ما ورد في الآية إنما هو حد الزاني غير المحصن أما المحصن فحده الرجم بالحجارة حتى الموت واستندوا إلى فعل النبي الذي ورد في الأحاديث المشار إليها وإلى آية قيل إنها نسخت تلاوة وبقيت حكماً، وقد خالف في هذا الرأي بعض فقهاء الإباضية وبعض فقهاء الشيعة وبعض فقهاء المعتزلة، وحجة المنكرين أن القرآن نص على الجلد ولو كان هناك رجم لكان ذكره أولى لأن مآل الرجم فقدان نفس وليس للجلد مآل مؤثر ولا شك أن النفس لها قيمة وتقدير خاص في التشريع الإسلامي ولو صح الرجم لكان أولى بالذكر أما وقد سكت القرآن عنه وذكر ما هو أخف فإن ذلك دليل على عدم صحته. ثم ذكروا مع ذلك أن الإماء تنصف لهن العقوبة والرجم لا يحتمل التنصيف، وذكروا أيضاً أن أحاديث الرجم أحاديث آحاد وهي لم يأخذ

(32) سورة النور، آية: 2.

بأشهرها فقهاء الحنفية كما أن رواة هذه الأحاديث غير متيقنين إن كانت بعد سورة النور أم قبلها.

وأمام هذا الاختلاف ونظراً لما ذكرنا من أن الاختلاف في حكم قد يكون من الشبه المسقطة للحد فإن الحكم القطعي الثابت في الزنا هو الجلد ويبقى الرجم مسألة خلافية تحتمل الصحة وعدمها.

2 ـ حد السرقة:

السرقة هي أخذ مال الغير من حرز خفية دون اضطرار، وتقديراً من الشارع لقيمة الملكية واحتراماً لها فقد جعل للاعتداء عليها عقوبة كبيرة لا تتناسب مع حجم المسروق وإنما تتناسب مع انتهاك حرمة الآخرين والاعتداء عليهم ولذلك أوجب القرآن العقوبة التالية حين قال: **﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالاً من الله والله عزيز حكيم فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فإن الله يتوب عليه إن الله غفور رحيم﴾**[33] وحد السرقة كما يبدو حد اتفاقي ليس فيه خلاف إذ دليله واضح من الكتاب وأيدته السنة بالفعل ولم تخالفه ويبقى تطبيقه مرهون بتوفر المجتمع المسلم العادل الذي تتوزع فيه الثروة بعدالة لا يبقى معها حاجة لمضطر تدفعه إلى الاعتداء على أموال الآخرين.

3 ـ حد القذف:

القذف هو أذى معنوي يلحق الفرد نتيجة اتهامه ببعض ما يعيبه، ونظراً لما للفرد من مكانة في التشريع الإسلامي فقد عوقب القاذف بعقوبتين إحداهما بدنية وتتمثل في جلده بثمانين جلدة والثانية معنوية وتتمثل في عدم قبول شهادته وهذا في غير الزوجين وأما هما فالحكم بينهما الملاعنة، وقد نص القرآن الكريم على هذا الحد حين قال: **﴿والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فإن الله غفور رحيم﴾**[34] أما فيما يتعلق بالزوجين فقد نصت الآية

---

(33) سورة المائدة، آية: 38 ـ 39.

(34) سورة النور، آية: 4. 5.

على ما يلي: ﴿والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين والخامسة أن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين ويدرأ عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله إنه لمن الكاذبين والخامسة أن غضب الله عليها إن كان من الصادقين﴾[35].

4 ـ حد الخمر:

الخمر مفسدة للعقل والجسم والمال وقد ثبت بالأدلة القاطعة أنه يصيب بعض أعضاء الجسم بالتلف وفي ذلك قتل للنفس التي حرم الله قتلها إلا بحق ومع ذلك قد يترتب على شرب الخمر أضرار أخرى اجتماعية وأخلاقية إضافة إلى ما فيه من إنفاق على معصية ولذلك كله حرص الشارع على أن يحاصر هذا المرض المعدي بأن أوجب له عقوبة تتمثل في الجلد ثمانين جلدة، ورغم أن القرآن الكريم حرم الخمر على مراحل ولم يفرض لها عقوبة مادية إلا أنه ثبت من خلال السنة حدها حيث قال ﷺ فيما رواه أبو داود: «من شرب الخمر فاجلدوه» واختلف الفقهاء في عدد الجلد فقيل أربعون وقيل أكثر ولكنه قيس على حد القذف لأن من شرب هذى ومن هذى قذف ولذلك فحده ثمانون جلدة تثبت ببينة أو بإقرار.

5 ـ حد الحرابة:

الحرابة هي العبث بالقانون والنظام العام والتعدي على الأفراد بالتعرض لهم في الطرقات ومنعهم من استعمالها وأخذ ما لديهم بالقوة أو قتلهم وهي في حقيقتها تعد على الأنفس والأموال بغير حق ومنع لقيام الخلافة في الأرض التي خلق الله الإنسان لها ولذلك وضع لها الشارع حداً مغلظاً يتمثل في قتل المجرم إذا ترتب على جرمه قتل ويصلب إذا صاحب القتل أخذ للمال أما إذا لم يترتب قتل فيكون العقاب قطع أو صلب على حسب الجريمة وقد حددت الآية الكريمة هذه العقوبة حيث قالت: ﴿إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم

(35) سورة النور، آية: 6. 9.

خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم﴾[36] ويلاحظ هنا في هذه الآية إشارتها المهمة إلى خطورة هذا الجرم وغظيم فساده وذلك من خلال التصريح بأن هذه الجريمة لها عقوبات دنيوية مادية ومعنوية ويضاف إليها أيضاً عذاب أخروي عظيم وهذا على خلاف ما حددته الآيات الأخرى التي بينت حدوداً أخرى حيث لم تتضمن عقوبات أخروية بل كان فيها المجال مفتوحاً للتوبة والعودة إلى الطريق المستقيم.

6 ـ حد البغي:

والبغي معناه خروج فرد أو جماعة على طاعة من اختاره الناس لتولي تصريف أمورهم بحيث يترتب على الخروج مفسدة للمجتمع والدولة ويترتب عليه أذى للأفراد والجماعة، وليس في هذا الحد نص صريح من كتاب الله وإنما سندها في السنة على حسب ما ذكر الفقهاء وقد عضد بعضهم هذا السند حين قاس بعض ما ورد في آية الحجرات على ما تضمنته جريمة البغي حيث تقول تلك الآية: **﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين﴾**[37].

7 ـ حد الردة:

الردة هي التحول من الإيمان إلى الكفر أي التذبذب بالدين والتلاعب به ولم يرد في كتاب الله نص يضع حداً للمرتد على الرغم من كثرة الآيات الواردة في ذم هذا الفعل القبيح الذي يدل على سطحية وسذاجة واستخفاف بقيمة العقيدة لدى الإنسان ومن الآيات التي تعرضت لذلك ما يلي: **﴿إن الذين آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفراً لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم سبيلاً﴾**[38] وقال القرآن أيضاً:

---

(36) سورة المائدة، آية: 33.

(37) سورة الحجرات، آية: 9.

(38) سورة النساء، آية: 137.

﴿وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا بالذي أنزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون﴾[39] وقال: ﴿كيف يهدي الله قوماً كفروا بعد إيمانهم وشهدوا أن الرسول حق﴾[40] وقال: ﴿ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة﴾[41]. وقال: ﴿يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه﴾[42]. وهكذا مع كل هذه الآيات الصريحة التي عابت الردة وشنعت على فاعلها فإن القرآن لم يذكر لها عقوبة بدنية وهذا مما يتلاءم مع الآيات الأخرى الواردة في حرية العقيدة، ولكن مع كل ذلك فهناك من الفقهاء من أوجب حداً للردة يتمثل في استتابة المرتد فإن تاب فبها وإلا فحده القتل واستندوا في ذلك إلى حديثين أحدهما يقول: «من بدل دينه فاقتلوه» والثاني يقول: «لا يحل دم امرىء مسلم إلا من ثلاث: كفر بعد إيمان وزناً بعد إحصان وقتل نفس بغير نفس» ولكن بعض الفقهاء اعترضوا على ذلك وقالوا إن هذه أحاديث آحاد وهي ظنية لا تفيد اليقين وأحاديث الآحاد لا يؤخذ بها الدماء وهو كما نرى أمر معقول لأن إزهاق الروح بأمر ظني فيه ظلم وتعد على النفس التي حرم الله قتلها إلا بحق والحق لا يثبت إلا باليقين، ولذلك استنتج بعضهم الحدود بقوله: «القرآن لم يحدد عقوبات مقدرة إلا لخمس فئات من المجرمين الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً والذين يقتلون النفس بغير حق والذين يرمون المحصنات والزانية والزاني والسارق والسارقة إلى أن قال: أما سائر الجرائم فلم يحدد لها عقوبات وإنما ترك لأولي الأمر أن يقدروا عقوبتها»[43].

- 9 -

هذه هي الحدود في التشريع الإسلامي كما رأينا فهي علاج لجرائم خطيرة

(39) سورة آل عمران، آية: 72.
(40) سورة آل عمران، آية: 76.
(41) سورة البقرة، آية: 217.
(42) سورة المائدة، آية: 54.
(43) انظر/ السياسة الشرعية/ عبد الوهاب خلاف.

وكبيرة وهي لا تستوفى إلا إذا اكتملت جميع البينات على ثبوتها وحتى عند ذلك فهناك مخارج كثيرة لسقوطها وهو ما عبرنا عنه بالشبهات المسقطة للحد وبالشروط القاسية لإثبات الجرم وهما اللذان يضيقان دائرة الحدود حتى يجعلا منها أمراً نادر الوقوع، وعندها أي وعند ثبوت الحد ووجوب تطبيقه فإن التشريع يعامل المجرم بكل ما يكفل له الاحترام والتقدير كبشر فلا يتم استيفاء الحد مع مرض أو ضعف أو كبر سن وإذا استوفى كان استيفاؤه بطريقة ميسرة ليس فيها عنف ولا وحشية إذ الطبيب هو الذي يشرف على إقامته وهو الذي يقرر تحمل المجرم للحد وعدم تجاوز الضرر به إلى غير ما أراد الشارع، ومن الحدود ما يستوفى بالمستشفيات وتحت أعين الأطباء وإشرافهم قبل وأثناء وبعد إقامة الحد وهكذا نجد أن الحد ليس انتقاماً من شخص وإنما هو محاولة للإنذار والوعيد ومنع من انتشار الفساد والإجرام.

ولذلك كله فالذين يتحدثون عن وحشية الحدود وعدم موافقتها لروح العصر هم جهلة بأحكام هذا الدين وتشريعاته وكان الأولى بهم أن يطلعوا على ما تضمنته موسوعات التشريع الإسلامي من أحكام سبقت إعلانات حقوق الإنسان وزادت عليها في احترامه وتقديره وتقدير قيمته ومكانته على هذه الأرض، وكان الأولى بهم وهم يتحدثون عن وحشية الحدود أن يتحدثوا عن جرائمهم في الاعتداء على الشعوب واختراع آلات ووسائل الدمار المختلفة وانتزاع أراضي الغير وسرقة أموالهم واستباحة أعراضهم، لقد تضمنت القوانين الغربية وكذلك ممارسات الغربيين الكثير من الأحكام البشعة المدمرة للفرد والبيئة ولم يسلم الإنسان ولا الحيوان من نفاياتهم السامة وزيوتهم الملوثة وعقاقيرهم المميتة وأمراضهم الفتاكة، وكل ذلك لم ينبه حملة الأقلام ومسيري أجهزة الإعلام الغربية إلى الكتابة أو التعليق عليها ولم يقل أحد منهم إن ذلك وحشية وضد حقوق الإنسان، أما حين يطبق حد من حدود الله يحافظ من خلاله على الفرد والمجتمع وتبنى به الحياة فإن ذلك مما يصيبهم بالهلع والفزع إذ في ذلك إقامة لشرع الله وسيادة لدينه وهو الأمر المخيف بالنسبة لأعدائه لأنهم **﴿يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم ويأبى الله إلا أن يتم نوره ولو كره الكافرون﴾**[44].

---

(44) سورة التوبة، آية: 32.

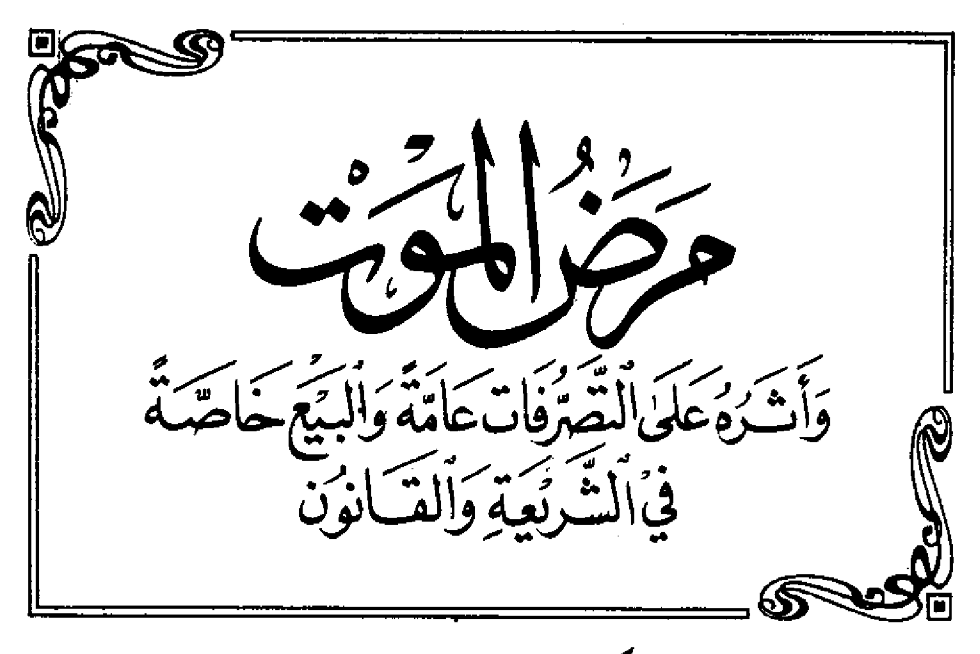
كتب الكثير من الغربيين عن الحدود في الإسلام كما كتبوا عن الكثير من القضايا الإسلامية الأخرى وكانت كتابتهم عنها انطلاقاً من مرجعية غربية كما هو المنهج الاستشراقي في البحث والتحليل، فالغربيون يتوارثون الآراء عن بعضهم وخاصة عن الذين لمعوا منهم في بعض الحقول المتعلقة بالدراسات الإسلامية، وفي هذه الآراء استناد إلى الضعيف من الآراء وإلى الضعيف من الأحاديث وتجنب لصريح القرآن وصحيح السنة وكل ذلك إنما كان لسيطرة الروح الدينية على أبحاث المستشرقين وكتاباتهم، وكم كان بودنا أن يأتي زمان يتحرر فيه الباحثون المعاصرون من تراكمات الماضي ويقبلوا على البحث بروح علمية صادقة وأن ينطلقوا من مراجع أولية قوامها القرآن الكريم وما صح من سنة الرسول ﷺ مع الاستنارة بما احتواه تراث الفكر الإسلامي من تحليلات عظيمة وأفكار رائعة. إذا انطلق البحث بهذه الصورة فإن البحث العلمي وحده كفيل باطلاع الغربيين على حقيقة الحدود في الإسلام وسيعلمون بعد ذلك أنهم أحوج الشعوب إلى تطبيق أحكامها لأنها المنقذ الوحيد لهم من شرور الجريمة والتشرد والضياع الذي انحدرت فيه المجتمعات الغربية، كما سيتيقنون أن شريعة الإسلام صالحة لكل زمان ومكان وأن عصرنا هذا متعطش لأحكام الإسلام وتشريعاته حيث تستوعب أحكامه ومبادئه ظروف العصر ومتطلباته فالإسلام قد وضع نصوصاً عامة يمكن لتطبيقاتها أن تتلاءم مع كل عصر.

- 10 -

كلمة أخيرة أتوجه بها إلى كل عاقل في أن ما يفعله البعض اليوم باسم الإسلام قد أدى إلى نتيجة عكسية استفاد منها أعداء الإسلام كثيراً واستطاعوا أن يقدموا هذا السلوك في الصورة التي أرادوها لتشويه الإسلام، فالإسلام كما نعلمه أبعد وأكبر من أن يوضع في قالب حزبي يوصف الداخلون فيه بالمسلمين ويوصف الخارجون عنه بغيرهم، وتشريعاته أكبر من أن توضع في قالب أو شكل معين لتصف المتلبس به بالإسلام دون نظر إلى حقيقته، وهكذا نرى اليوم الكثير من الذين ينادون بتطبيق الحدود ويتشبثون بها ويجعلونها هدفهم حين وصولهم إلى السلطة متناسين أو مهملين لكل القضايا الملحة الأخرى التي أوجبها الإسلام وكأنهم بذلك إنما يتصورون أن الإسلام يتوجه إلى الزناة والسراق والقتلة حاملاً

عصا التهديد والإنذار وسيف التخويف والوعيد، واستغلت هذه الدعوات سياسياً وقامت على ذلك تجارب مشوهة لإقامة الدولة الإسلامية فكان أن طبقت الحدود في بعض الدول الإسلامية ولم يطبق معها النظام الإسلامي المتكامل المحقق للعدالة والمساواة والأمن، وقد تركت هذه التجارب أثراً سلبياً كبيراً في تقييم حقيقة الإسلام ودوره في صياغة المجتمعات البشرية، واستطاع الإعلامُ الغربي بكل وسائله أن ينقل هذه التجارب بكل ما فيها من نقص وتشويه إلى العالم الآخر وأن يجعل من ذلك وسيلة مقنعة لتنفير الناس من الإسلام بعد أن شعر الغربيون بأن الإسلام أصبح ينتشر في بلدانهم بنسبة 200٪، وهكذا استطعنا نحن المسلمين من خلال اندفاعنا غير المتعقل ومن خلال السير في ركاب ما خطط لنا دون تعقل أن نخدم الاستعمار وأن نهدم ديننا الذي أصبحت تشرئب له الأعناق في كل مكان. إن صورة الحدود المطبقة في بعض البلاد الإسلامية سواء تلك التي طبقت في مجتمع الفقر والجوع والطبقية والقهر السياسي والاجتماعي، أو تلك التي تطبق الآن على عامة الناس ويعفى منها السادة وعلية القوم، أو تلك التي تعد بعض الحركات بتطبيقها حال وصولها إلى موضع القرار قبل التفكير في إقامة مجتمع الإسلام، إن كل ذلك صور مشوهة ومنفرة من الإسلام وهي تقدم خدمة ثمينة لأعداء الإسلام كما أنها تساهم في إيقاف المد الإسلامي في العالم، هذا الانتشار الذي جعله الله فريضة على كل مسلم ومسلمة بالكلمة الطيبة والحوار الصادق والتعاون المثمر لإقامة النظام الإسلامي بكامله.

فإلى كل من يريد التعرف على الإسلام نقول إنه لا يعرف إلا من خلال القرآن الكريم وما صح من سنته ﷺ، ولا يعرف أبداً من خلال تجارب المسلمين وخاصة في عصور ضعفهم وهوانهم، ونقول أيضاً إن الإسلام كل متكامل يؤخذ كله أو يترك كله ولا معنى لتطبيق ركن منه وإهمال الآخر، ولا معنى لإقامة النظام الجزائي دون إقامة بقية نظمه السياسية المتمثلة في الشورى والاجتماعية المتمثلة في العدل والمساواة والاقتصادية المتمثلة في التوزيع العادل للثروات التي استخلف الله فيها الإنسان وملكه إياها ليعمر الأرض ويحقق فيها الحياة الحرة الكريمة هذا هو الإسلام الذي نريد وهذا هو المجتمع الذي نأمل وما ذلك على الله بعزيز.



الدكتور محمد الزحيلي
كلية الشريعة - جامعة دمشق/سورية

تقديـــم :

يتمتع الإنسان البالغ العاقل بالأهلية الكاملة، وهي صلاحية الإنسان للإلزام والالتزام، بأن يكون صالحاً لأن تثبت له جميع الحقوق على غيره، ويلتزم بجميع الواجبات، وأن يكون قادراً وصالحاً أن يلتزم بنفسه مباشرة هذه الحقوق، فتترتب الآثار الشرعية والقانونية على أقواله وأفعاله، ويتحمل المسؤولية الناتجة عنها، وبذلك يملك الصلاحية التامة لممارسة جميع التصرفات التي تتعلق بنفسه وماله : من البيع والشراء، والتنازل عن الحقوق، والإبراء عن الديون، والتبرع بالأموال، والاستفادة من المنافع واستغلالها عن طريق غيره، كما يتمتع بالولاية التامة بالإقرار عن نفسه، والاعتراف بما يشغل ذمته من الديون والحقوق، وبما يوجب عليه العقوبة البدنية والمالية، ويكون أهلاً لتطبيق الأحكام المقررة في الشرع والقانون.

ولكن الإنسان البالغ العاقل لا يبقى على حال واحدة، إذ يَعْتَوِره الضعف،

والمرض، والنوازل والنكبات، والعسر واليسر، ويطرأ عليه الفقر والإفلاس في ماله وتجارته، فيحجر عليه، وقد يبذر أمواله، ويسرف في نفقاته فيحجر عليه أيضاً للسفه، وتتعرض أحوال الإنسان وقدراته العقلية للإعياء والعجز والطوارىء الكثيرة، ويلحقه النقص والتغير، مما يجعل قدرته على التمييز والإدراك وتقدير عواقب الأمور، واحتمالات المستقبل تضعف وتذبل أو تزول، وتتغير صلاحيته للإلزام والالتزام، وبالتالي فإن أهليته للتكليف تختلف بحسب هذه الطوارىء، ويطلق العلماء على هذه العوامل التي تؤثر على أهلية الإنسان اسم «عوارض الأهلية» لأنها تعترض قدرة الإنسان على ممارسة التصرفات التي تتعلق بنفسه وماله، وتمنع ثبوت الأحكام كلياً أو جزئياً على ما يصدر عنه، لنقص في العقل، أو لفقدانه أصلاً.

وهذه العوارض قد تكون سماوية، وهي التي تحصل للإنسان من الله تعالى، دون أن يكون له كسب فيها، أو اختيار في وقوعها أو أسبابها، وأهمها: الجنون والعته والنسيان والنوم والإغماء، وقد تكون هذه العوامل كسبية، تقع بفعل الإنسان وكسبه واختياره، وأهمها الجهل والسكر والسفه والإكراه والإفلاس والتبذير.

وتؤثر هذه العوامل والأسباب والأعراض في تصرفات الإنسان، ولكن تأثيرها يختلف من حالة إلى أخرى، فبعضها يزيل الأهلية والصلاحية بشكل كامل، وبعضها ينقصها، وبعضها يغير في الأحكام وترتيب الآثار المقررة شرعاً وقانوناً.

ومن هذه العوارض الشائعة التي تصيب كثيراً من الناس، وتترك آثاراً جمة على الحياة وتضفي ظلالها على أحوال الإنسان الخاصة والعائلية والاجتماعية والشرعية والقانونية مرض الموت الذي يلازم صاحبه حتى الموت، وعند الموت مباشرة، تزول أهلية الإنسان بشكل كامل، ويفقد شخصيته، وتنعدم ذمته، وتسقط ملكيته، وتحل الديون وتنهار الآجال، وتنتقل أمواله وحقوقه إلى غيره، كما تنتقل الديون من ذمته إلى أعيان تركته، ومتى أصيب الإنسان بهذا المرض ظهر إلى الوجود شبح الموت، وخيم بآثاره على تصرفاته، وترقب ـ هو ومن حوله ـ خطر الموت، وما بعد الموت، مما يدفع الجميع للحديث عن أهلية المريض وصلاحيته للتصرف، وتظهر مشكلة كبيرة في المجتمع، ويثور حولها الجدل الكثير، ويتساءل

عنها جمهور عريض، وكثيراً ما تنتقل هذه المشكلة إلى رَدَهات القضاء، وأروقة المحاكم، وتحتل ساحة واسعة أمام القضاة، وتكون محلاً وسبباً لدعاوى كثيرة بين الناس، وهذا ما دفعنا إلى بحث مرض الموت، فنتناول تعريفه، وتشخيصه، والتكييف الشرعي لمرض الموت، والتكييف القانوني له، ثم نذكر أحكام تصرفات المريض وبيعه في الفقه، وأحكامه في القانون المدني الذي استمده في أصله من الشريعة الإسلامية، وسار عليه القانون المصري والقانون السوري، والقانون الليبي، والقانون العراقي وغيرها، لنعقد مقارنة بينهما.

تعريف مرض الموت:

مرض الموت هو المرض الذي يعجز صاحبه عن القيام بأعماله المعتادة، ويغلب فيه الهلاك ويلازمه حتى الموت، ولا تزيد مدته عن سنة[1].

ويؤخذ من التعريف أنه يشترط في مرض الموت أن تتوفر ثلاث صفات وهي:

1 ـ عجز المريض عن أعماله المعتادة: يشترط في مرض الموت أن يجعل صاحبه عاجزاً عن القيام بأعماله التي كان يقوم بها عادة، سواء كان رجلاً أم امرأة، عاملاً أم موظفاً، صاحب مهنة أم فلاحاً أم ربة بيت، ولا يشترط أن يلازم الفراش، أو يعجز صاحبه عن القيام بأعماله الشخصية، كما لا يشترط فيه أن يبقى أسير البيت، ولا أن يتم العجز المطلق عن القيام بأعماله العادية، وإنما المقصود أن يتحقق العجز عن ممارسة الأعمال المعتادة ومتابعتها، فإن تحقق ذلك، وتوفرت الشروط التالية كان مريضاً مرض الموت.

2 ـ غلبة الهلاك: ويشترط أن يكون المرض شديداً، ويغلب فيه خوف الموت، وهذا يقدِّره الأطباء من جهة في الأمراض الخطيرة التي تفتك بصاحبها، وتؤدي به إلى الردى، ويغلب على ظن الأطباء صعوبة الشفاء، وتختلف أحكامهم في ذلك بحسب الأزمان، والأمراض واكتشاف العقاقير والأدوية، وتقدم الطب

(1) حاشية ابن عابدين 384/3. حاشية الدسوقي 398/3. مجلة الأحكام العدلية، المادة 1595.

والجراحة من جهة ثانية، ومن جهة ثالثة فإن المريض يحس به، ويشعر بدنوِّ أجله، ويفقد الأمل في استمرار الحياة، أو البقاء للمستقبل، كالطاعون أو الكوليرا التي لا تستمر كثيراً، فإما الموت وإما الشفاء.

ومن القرائن التي تدل على غلبة الهلاك ألا يستمر المرض أكثر من سنة، فإن زاد عن السنة تبين أنه غير خطير، ولا يغلب فيه الهلاك، إلا إذا اشتد بعد ذلك، وساءت حال المريض، وشعر بدنو أجله، واستمر حتى الموت، فيعتبر المريض في مرض الموت من تاريخ الاشتداد.

وهذا التحديد الزمني بسنة مختلف فيه بين المذاهب والفقهاء، فيرى بعضهم أنه لا عبرة لهذا التحديد، وأن المهم أن يطول المرض مدة كافية ليتولد عند المريض شعور بأنه لا خطر في المرض فإن اشتد وازداد وهدَّد المريض بالموت، وأصبح يائساً من حياته فيعتبر مرضَ موت ولو زاد عن سنة، ولكن مجلة الأحكام العدلية (المادة/ 1595) وأكثر المتأخرين رجَّحوا التحديد بسنة للدقة والتحديد، ووضع الضوابط الواضحة للأحكام، فإن زاد المرض عن سنة فإن المريض يأنس لمرضه، ويتعوَّد عليه، ويعود تفكيره للحياة والعمل واختيار التصرفات النافعة، وتقدير الأمور لمستقبل أيامه ومصالحه.

فإن وقع المرض، وأقعد صاحبه عن أعماله المعتادة، دون أن يكون فيه خطر تهديد لصاحبه بالوفاة فلا يعتبر مرض موت، ولو امتد أكثر من سنة مثل أمراض السّكر والشلل والسل بعد اكتشاف العلاج المناسب له، ويعتبر صاحبه في حكم الصحيح.

كما قد يعجز الإنسان عن متابعة أعماله لهرم أو شيخوخة أو مرض طارىء، أو أزمة عارضة، ولا تتصل بالموت، فلا يعتبر من مرض الموت، بل يكون صاحبه صحيحاً، وتكون أهليته وتصرفاته وأحكامه كالصحيح.

3 ـ اتصال المرض بالموت: ويشترط في مرض الموت أن يتصل به الموت فعلاً، سواء مات المريض من نفس المرض أو بسبب غيره كالقتل والغرق وحوادث السيارات، فيكون الشخص في الفترة السابقة في مرض موت.

أما إذا لم يتصل الموت بالمرض، بل شفي المريض، ثم مات بعد ذلك، فلا يعتبر مرض الموت، وتعتبر تصرفاته السابقة من تصرفات الصحة، ويكون اتصال المرض بالموت خلال سنة من بدء المرض، فإن زادت المدة عن سنة، ثم مات، فلا تنطبق عليه أحكام مرض الموت، وإن طال المرض فترة طويلة أكثر من سنة، ثم بدأ بالازدياد والشدة، واتصل به الموت، فيكون ذلك مرض موت من وقت الزيادة والشدة والتغير، وتكون التصرفات خلال هذه الفترة من تصرفات مرض الموت.

فإن توفرت هذه الشروط والصفات كان الشخص في مرض الموت، واعتبر في نظر الشريعة والقانون مريضاً، وتتبدل بسببه الأحكام بحسب الأحوال والتصرفات، وإلا اعتبر الشخص صحيحاً، وليس المراد بالمرض معناه اللغوي أو الطبي.

وألحق الفقهاء بمرض الموت كل شخص أشرف على مخاطر جسيمة يغلب فيها، أو يتحتم فيها، الموت، كالمحكوم عليه بالإعدام، والمشرف على الغرق في البحر، أو الحرق في البرِّ، وكذا المرأة الحامل المُقَرِّب للولادة، وحاضر صف القتال، والمحبوس لقطع أو قتل.

ويخرج من مرض الموت أمراض الشيخوخة كالمقعد والمشلول والعاجز، فإنهم يعتبرون كالأصحاء، كما تخرج الأمراض المؤقتة بوقت قصير كالحمى والإسهال ليوم أو يومين، والأمراض غير المَخُوفة كوجع العين وآلام الضرس والصُّداع اليسير والرَّبْو وبعض الأمراض العصبية في الأعضاء، كما تخرج أمراض العقل فإن لها أحكاماً خاصة، لأنها تفقد العقل كلياً أو جزئياً[2].

تشخيص مرض الموت:

يقول الفقهاء: الحكم على الشيء فرع عن تصوُّره، ولذلك يجب بيان التصور الصحيح لمرض الموت لتحديد الحكم الشرعي له، وإنما يكون ذلك

---

(2) جامع الفصولين 182/2. نهاية المحتاج 63/6. مذكرات الفقه المقارن، الزفزاف ص 85. وسائل الإثبات ص 295. العقود المسماة، الزرقا ص 327. المغني 202/6. الأموال ونظرية العقد ص 338.

لمرض الموت بالتشخيص الشامل للمريض من النواحي النفسية والجسمية والاجتماعية والدينية.

إن مرض الموت الذي يعجز صاحبه عن متابعة أعماله يورث الوهن في الجسم، والضعف في الأعضاء، والنقص في الإدراك، ويجعله أشبه بالحالة التي كان عليها في الصغر والطفولة، وهذا ما وصفه القرآن الكريم، فقال تعالى: **﴿الله الذي خلقكم من ضعف، ثم جعل من بعد ضعف قوة، ثم جعل من بعد قوةٍ ضعفاً وشيبةً، يخلق ما يشاء، وهو العليم القدير﴾** [الروم/ 54]، وقال تعالى: **﴿ثم نُخرجكم طفلاً، ثم لتبلغوا أشدكم، ومنكم من يُتوفى، ومنكم من يُردُّ إلى أرذل العمر لكيلا يعلم من بعد علمٍ شيئاً﴾** [الحج/ 5]، وقال تعالى: **﴿والله خلقكم ثم يتوفاكم، ومنكم من يُرد إلى أرذل العمر لكي لا يعلم بعد علم شيئاً، إن الله عليم قدير﴾** [النحل/ 70].

وينتج عن ذلك أن يعجز الإنسان عن ممارسة العمل، وينقطع عن تنمية أمواله، ويفتر عن إدارة ممتلكاته، فيلحقها الجمود، ثم الخسارة، ثم الزوال.

وفي هذه الأثناء تضعف ذمة الإنسان التي تتعلق بها الحقوق والديون، وتوشك على النهاية والسقوط، وتتجه أنظار الغرماء إلى أمواله العامة، أملاً في سداد الدين، بعد أن كانت الديون مستقرة في ذمته فقط، ولا صلة لها بأعيان ماله، وبعد الموت تنتقل الديون من الذمة إلى الأموال مباشرة، لذلك ينظر الغرماء في مرض الموت إلى هذه الأموال، ويحرصون على حفظها وسلامتها وبقائها، باعتبارها الضمان لاستيفاء الدين، والوسيلة لتوثيقه وحفظه.

كما أن ملكية الإنسان في مرض الموت تتضعضع، وتتهدد بالاضطراب، وتبدأ أمواله وحقوقه بالتحرك الهادئ غير المنظور للانتقال إلى أقاربه، وكأن حق الورثة بدأ يعلو على الأفق، ويلوِّحُ للطرفين بالمسير، مع موكب شبح الموت القادم.

ومع هذه الظروف المحيطة بالمريض فإن حالته النفسية تتغير، وتنتابه الاضطرابات الداخلية والأزمات العصبية، وتقترن أعراض المرض الخطير في

الجسم، مع القلق النفسي الشديد، مما يؤثر على قوة الإدراك، وحسن التصرف، وسلامة التمييز، وهذا ما يقع كثيراً في المجتمع والحياة، ويصاب بهذه الحالة كثير من الناس في آخر حياتهم، وقد يتبرم بالمريض أهله وأقرب الناس إليه، فيرتابون من أعماله، ويخافون من تصرفاته التي قد تجر عليهم الوَيْلات، أو ترهق كواهلهم بالالتزامات، أو تحرمهم من الخيرات، أو تفوت عليهم بعض الآمال التي يحلمون بها من وراء موت قريبهم، ومن خلال أمواله وتركته التي ستؤول إليهم، وقد يتخوَّف غير الأقارب أكثر من ذلك في هذه الحالة، ممن له علاقة مع المريض، كالغرماء الدائنين وأصحاب الحقوق، لذلك يتوجَّسون خيفة من تصرفات المريض ويراقبون تحركاته بحذر وعين ساهرة، ويتبعون نشاطه وتعامله، سواء كان بمقابل أم بدون مقابل، وسواء كانت التبرعات لأهله وذويه، أم كانت في سبيل الخير، مما يؤثر على حقوقهم معه، ويرون أنهم أحق الناس بأمواله وأملاكه.

ويؤيد هذه الخواطر أن هذا المرض الذي يغلب فيه الهلاك، ويقرب صاحبه من الأجل المحتوم قد يحمله على اليأس من الحياة، والزهد في الدنيا، ويدفعه إلى زيادة الإنفاق، والإسراف في العطاء، والتبذير في الأموال مما يضرُّ بالورثة والغرماء.

وقد يقول بعض الناس، أو يخطر في نفوسهم، بل قد يقول نفس المريض، أو يخطر في باله أن هذه الأمول من جمعه وكسبه، وأن ملكيتها الكاملة له، ويدَّعون أنه صاحب الحق الكامل في التصرف فيها كما يشاء، وله الحرية المطلقة أن يضعها حيث يشاء، وأن يوزعها كما يريد، وأن يتنازل عن جميع أمواله، والجواب على ذلك أن هذه التصرفات لا يقتصر أثرها على الغرماء، فقد يكون المريض بريء الذمة، ولا يقتصر أثرها على الورثة، إن سلمنا بأحقيته بالمال، وتقديمه على غيره، وحقه المطلق في التصرف، وحريته المطلقة في الملك، ونظرته الأنانية لذاته، ونفسيته المريضة في حرمان أقاربه بعد وفاته، وإنما يمتد أثر هذه التصرفات عليه بالذات، وهو لا يدري، فإن الأعمار بيد الله تعالى، وقد يشفى المريض، أو يستمر المرض أياماً وسنين، وقد ينقلب المرض من مرض موت إلى مرض عادي طويل الأمد، ويطول عمره، بينما يسبقه إلى القبر أحد أولاده أو أقاربه ممن كان يطمع بالإرث منه، وقد يتغير وضع المريض اقتصادياً، وينقلب من اليسر إلى العسر

مع هذه التصرفات، وتقفر جيبه، وتضيق ذات يده، ويحتاج إلى النفقة والدواء والعلاج، ويندم على أعماله السابقة، ولو كانت في سبيل الخير والتبرعات، ويقع في تأنيب الضمير، وتحل به الحسرة والملامة، تصديقاً لقوله تعالى: ﴿**ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك، ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً**﴾ [الإسراء/ 29]، وهذا يؤكد حاجة الإنسان إلى التشريع الرشيد، والأحكام الشديدة التي تحافظ عليه، وتحميه حتى من رُعُونات نفسه، وتُحذِّره من مَغَبَّة أعماله.

وبالمقابل فإن الإنسان عامة، والمريض بمرض الموت خاصة، متى أحس بدنو الأجل، واقتراب المنيَّة، والإقبال على الآخرة، اتجه إلى ربه، وتشجع على التوبة النصوح، وتتزين أمامه أعمال البر والإحسان، مما يحثه على التبرع والهبات، والقيام بأعمال الخير، والوصية في سبيل الله تعالى، وقد يسرف في ذلك، إما بشكل منجَّزٍ وفوري، وإما بالوصية والإضافة إلى ما بعد الموت.

وأخيراً فقد يقتصر مرض الموت على الناحية الجسمية للمريض، ولا يمتد أثره إلى النواحي النفسية والعقلية والروحية، وتبقى مداركه على حالها، ويستمر إدراكه كما كان، وقد يكون المرء في حياته محبّاً للمال حريصاً عليه، كما وصفه القرآن الكريم ﴿**وإنه لحب الخير لشديد**﴾ [العاديات/ 8]، وقد يزداد حرصه على الدنيا والمال مع شيخوخته وكبر سنه، ويحل عليه مرض الموت دون أن يغير ذلك من طبعه شيئاً، بل يزداد طمعاً في الدنيا، وحباً للمال، وحرصاً عليه، كما جاء في الحديث الشريف الذي رواه البخاري ومسلم وأحمد والترمذي عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لو كان لابن آدم وادٍ من مال لابتغى إليه ثانياً، ولو كان له واديانِ لابتغى لهما ثالثاً، ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب، ويتوبُ الله على من تاب»[3] وفي حديث آخر رواه مسلم وأحمد والترمذي وابن ماجة عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ: «يهرمُ ابنُ آدم، وتشبُّ معه اثنتان: الحرصُ على المال، والحرص على العمر»[4].

(3) صحيح البخاري 82/4. صحيح مسلم بشرح النووي 139/7. مسند أحمد 192/3. الترمذي مع تحفة الأحوذي 630/6.

(4) صحيح مسلم مع النووي 119/7. مسند أحمد 192/3. الترمذي مع تحفة الأحوذي 632/6. سنن ابن ماجة 1415/2.

التكييف الشرعي لمرض الموت:

التكييف هو إعطاء الوصف الشرعي الصحيح للشيء، لمعرفة طبيعته الشرعية، وتصنيفه مع أمثاله، لبيان الآثار التي تترتب عليه شرعاً.

وجاء التكييف الشرعي لمرض الموت متفقاً مع التشخيص السابق، لأنه من الشرع الحكيم، الذي وضعه رب العالمين، ويعلم حقائق الأمور، ويخبر طبائع الأشياء ﴿**ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير**﴾ [الملك/ 14]، وجاءت أحكام الشرع الحنيف لإقامة العدالة بين الجميع ومراعاة الجوانب المختلفة، والمصالح المتعددة.

وقررت النصوص الشرعية أحكاماً معينة لمرض الموت، وهي الأحكام المتفق عليها بين المذاهب والفقهاء، ثم تابع الأئمة الاجتهاد في تصرفات مرض الموت وتكييفه الشرعي ونتج عنه بعض الاختلاف فيما بينهم، لذلك تنقسم أحكام مرض الموت إلى قسمين:

أولاً ـ أحكام مرض الموت المتفق عليها:

هذه الأحكام ليست خاصة بمرض الموت في الغالب، وإنما أقرها الشرع للناس عامة، وللمريض في مرض الموت خاصة، وهي:

1 ـ الوصية: وهي تصرّفٌ مضاف لما بعد الموت، وقد شرعها الإسلام بنص القرآن الكريم والسنة الشريفة، وسمح للشخص ـ مريضاً كان أم صحيحاً ـ أن يوصي بثلث ماله، صدقة من الله تعالى، وفتحاً لباب الطاعة والعبادة وحسن الخاتمة، وترغيباً في تحصيل الأجر والثواب بعد الموت، وصلة للرحم والأقارب غير الوارثين، ومساعدة للمحتاجين، ومؤاساة للفقراء والمساكين، لقوله تعالى: ﴿**كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت، إن ترك خيراً، الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف حقاً على المتقين**﴾ [البقرة/ 180]، وللحديث الشريف الذي رواه البخاري ومسلم وغيرهما عن سعد بن أبي وقاص قال: قلت: يا رسول الله، أنا ذو مال كثير ولا يرثني إلا ابنة لي واحدة، أفأتصدقُ بثلثي مالي؟ قال: لا، قلت: أفأتصدقُ بشطره؟ قال: لا، قلت: أفأتصدق بثلثه؟ قال: الثلثُ، والثلثُ كثير،

إنك إن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تذرهم عالةً يتكففون الناس[5]، وسبب ورود هذا الحديث يلقي ضوءاً على موضوع البحث وهو أنه ورد بمناسبة مرض سعد رضي الله عنه، وكأنه شعر بمرض الموت ودنو الأجل، وجاء رسول الله ﷺ يَعُودُه وذلك في حجة الوداع بمكة، ثم شفى الله تعالى سعداً حتى طال عمره، ورزقه الله عدداً من الأولاد، وهم أربعة بنين، وقيل أكثر، واثنتا عشرة بنتاً مما يدل على الحكمة التشريعية العالية في تحديد الوصية بالثلث، ليبقى المال للأولاد والورثة، وهم أولى الناس، وأقرب الناس بمال أبيهم، كما منع الإسلام الوصية للوارث لثبوت حقه بالإرث، ولمنع التفضيل والتمييز بين الورثة، الذي يؤدي غالباً إلى التباغض والتحاسد وقطيعة الرحم بينهم، لقوله ﷺ في الحديث المتواتر: «إن الله أعطى كل ذي حق حقه، فلا وصية لوارث»[6].

2 ـ الحَجْر: يجوز الحجر باتفاق المذاهب الأربعة لحق الورثة على المريض بمرض الموت في تبرعاته فقط، وفيما يزيد عن ثلث ماله، إذا لم يكن مَديناً، وتشمل التبرعات: الهبة والصدقة والوصية والوقف وبيع المحاباة، والبيع بغَبْن فاحش، والإبراء عن الدَّين، والعفو عن الجناية الموجبة للمال، وتأخذ هذه التبرعات حكم الوصية، فتنفذ من الثلث، فإن كان مديناً فيُحجر على تبرعاته وبعض التصرفات، كالمديون عامة، حماية لحق الدائنين الذي أصبح متعلقاً بذمته، ولأن الدين مقدَّم على الوصية باتفاق العلماء.

3 ـ الحاجات الضرورية: اتفق الفقهاء على جواز تصرفات المريض في مرض الموت بما يتعلق بحاجاته الأساسية والضرورية الخاصة بشخصه وأسرته، وتكون هذه التصرفات نافذة بمجرد صدورها، ولا تتوقف على إجازة أحد، ولا تخضع للحجر نظراً للناحية الإنسانية من جهة، ولأنه أولى بماله من غيره من جهة

(5) صحيح البخاري 83/2. صحيح مسلم بشرح النووي 79/11. سنن أبي داود 101/2. الترمذي مع تحفة الأحوذي 301/6. سنن النسائي 201/6. بدائع المنن 222/2. الموطأ ص 476. سنن ابن ماجة 903/2.

(6) رواه مالك والشافعي وأحمد وأصحاب السنن، انظر: الموطأ ص 478. بدائع المنن 222/2. مسند أحمد 186/4. سنن أبي داود 103/2. الترمذي مع تحفة الأحوذي 309/6. سنن النسائي 207/6. سنن ابن ماجة 905/2.

أخرى، ولأن نفقته الخاصة مقدَّمة على الدَّين والميراث من جهة ثالثة، فتصبح تصرفاته التي تتعلق بالنفقات الضرورية اللازمة للطعام والكسوة والسكن والدواء والمعالجة له ولمن تلزمه نفقته، وكذلك زواجه بمهر المثل، وطلاقه، وكل ما يتعلق بشخصه، أو يضطر إليه، أو لا يؤثر على حقوق الدائنين أو الورثة، وقال المالكية على الرأي المشهور لديهم إن زواج المريض مرض الموت زواج غير صحيح لعدم إدخال وارث يُحدث خللاً في أنصبة الورثة الشرعية.

4 ـ وفاء الديون: يجوز للمريض أن يقوم بوفاء الديون التي تجب عليه لأجنبي إن كان الدين بسبب الإقرار قبل المرض، والأجنبي هنا هو الشخص غير الوارث بحكم الشريعة، سواء كان محجوباً عن الإرث، أم كان ممنوعاً من الميراث، أم فاقداً سبب الإرث أصلاً؛ وكذلك يجوز وفاء الديون التي تثبت عليه أثناء المرض لأجنبي إذا ثبتت بغير الإقرار، أو كانت بسبب حاجاته الضرورية[7].

ثانياً ـ أحكام المريض بمرض الموت المختلف فيها:

اختلف الفقهاء في أحكام تصرفات المريض في مرض الموت فيما وراء الحالات السابقة، ويشمل ذلك أموراً كثيرة نذكر بعضها، أو أهمها على سبيل التعداد، مثل الإقرار بدين لأحد ورثته، والإقرار بدين لأجنبي، والبيع والشراء فيما زاد على قدر حاجاته الضرورية، والزواج بمهر يزيد عن مهر المثل أو ثلث التركة، وكذلك بقية العقود كالقرض والشركة والمساقاة والإجارة والمقايضة، والإقرار باستيفاء الدين من الأجنبي إذا كان الدين ناشئاً حال المرض، والإقرار باستيفاء دين وجب له على وارث، ويتفرّع على ذلك تفضيل الديون الثابتة على مريض مرض الموت بحال صحته على الديون الثابتة عليه حال المرض في قول، أو عدم تفضيلها في قول آخر، والبيع لأحد ورثته بثمن المثل، أو المحاباة، إلى غير ذلك من الأحكام الكثيرة التي تشكّل في مجموعها نظرية مرض الموت.

وخلاصة هذه الحالات ترجع إلى نقطة واحدة، تعتبر أساس الخلاف،

---

(7) الفقه الإسلامي وأدلته 134/4. 450/5. 635/6. بداية المجتهد 35/2. القوانين الفقهية ص 197.

وهي: هل يعتبر مرض الموت عارضاً من عوارض الأهلية التي يتمتع بها الإنسان البالغ العاقل الصحيح؟ وهل تنْقص أهليته، ويؤثر المرض فيها، وتتغير الأحكام الشرعية بالنسبة له، ويُحدّ من تصرفاته، ويُحجر عليه تلقائياً، وتقيد أعماله، ويصبح في حالة خاصة؟ أو لا يعتبر عارضاً من عوارض الأهلية؟.

اختلف فقهاء الشريعة في ذلك على قولين:

القول الأول: أن تصرفات المريض بشكل عام صحيحة ونافذة ولازمة، لأن المرض لا يؤثر على أهلية الشخص، ولا تضعف ذمته، ولا تقيد حريته وولايته، ولا يحد من تصرفه، ولا ينتقل محل الدين من الذمة إلى المال، ولا يتعلق حق الورثة بماله وتركته إلا بعد وفاته، ولا يعتبر المرض عارضاً من عوارض الأهلية.

وأما كون المريض موقناً بالموت، ويخاف من الهلاك، فهذا يدفعه إلى الاتزان وحسن التصرف، والعمل المستقيم، لأنه قادم على ملاقاة ربه، ومحاسبة نفسه، وإبراء ذمته، وحسن خاتمته، وطيب ذكره بعد الموت، ولأن المريض أبعد عن التهمة من الصحيح، لأنه في حال يصحو فيها الإنسان، ويجتنب المعاصي، ويقبل على الطاعة، ويتجه إلى الاستقامة، ويخلص في التوبة، ويرجع عن كل ما يغضب الله تعالى، ويتحرز من الإيذاء والإضرار، لذلك قال أبو بكر رضي الله عنه في عهده إلى عمر رضي الله عنه: (هذا ما عهد إليك أبو بكر بن أبي قحافة في آخر عهده بالدنيا، خارجاً منها، وعند أول عهده بالآخرة، داخلاً فيها، حيث يؤمن الكافر، ويوقن الفاجر، ويَصْدق الكاذب)، ولأن التهمة في حق المحتضر بعيدة.

وهذا قول الشافعية والمالكية والظاهرية وقول عند الحنابلة[8]. واستدلوا بعدم التفرقة بين المريض والصحيح، وأن مرض الموت كبقية الأمراض الأخرى التي لا تؤثر على الأهلية والتصرفات، وأن التفريق بينهما تحكّم لا دليل عليه، لكن المالكية استثنوا بعض الحالات التي توفرت فيها التهمة في المريض كالإقرار للصديق المُلاطف، والإقرار لوارث، أو لغير وارث عند فقد الولد الوارث، نظراً

(8) المهذب 345/2. مغني المحتاج 240/2. 50/3. المحلى 254/8. 297. 160/9. حاشية الدسوقي 398/3.

للطبيعة البشرية وما ينتابها من عوامل ومؤثرات مع ضعف الوازع الديني، واحتمال الميل إلى التفضيل والإيثار ووقوع بعض الحوادث الجائرة الظالمة، واستثنى الشافعية التبرع بما يزيد عن الثلث في مرض الموت فلا ينفذ، فإن برأ نفذ.

القول الثاني: أن مرض الموت عارض من عوارض الأهلية، وأنه ينقص أهلية الأداء، لضعف ذمته، وتعلّق حق الغرماء بأمواله، وقرب انتقال ملكيته إلى الورثة، ولذلك تُحدُّ تصرفاته ويصبح كالمحجور عليه، وتعتبر تبرعاته بحكم الوصية التي تُقيد بالثلث، ولغير وارث، لتعلق حق الورثة بأمواله من وقت الموت، كما تصبح بقية التصرفات موقوفة على إجازة الغرماء والدائنين، لتعلق حقهم بأمواله، وتفضيلهم على غيرهم، وخاصة إذا كان الدين مستغرقاً لماله.

وهذا رأي الحنفية والحنابلة، وهو قول المالكية عند التهمة[9]، واستدلوا بالحديث الضعيف الذي رواه الدارقطني عن رسول الله ﷺ أنه قال: (لا وصية لوارث، ولا إقرار له بالدَّيْن)[10]، واستدلوا بالأثر عن عمر وابنه عبد الله رضي الله عنهما أنهما قالا: (إذا أقر المريض لوارثه لم يجز، وإذا أقر لأجنبي جاز) وهذا لا يدرك بالاجتهاد والعقل فيثبت له حكم المرفوع، وإن لم يثبت رفعه، فهو قول صحابي وهو يقدم على القياس، ولم يعلم له مخالف من الصحابة فيصير إجماعاً أيضاً، وأن المريض في مرض الموت أشرف على الهلاك، لذلك يتعلق حق الورثة بالتركة ابتداء من مرض الموت، وبعد الموت تصبح التركة حقاً خالصاً لجميع الورثة بالتساوي، فلا يصح تفضيل أحد الورثة بالإقرار له، أو التبرع المنجز في المرض، لما فيه من التهمة الكبيرة بالتفضيل والإيثار، ولأن الوصية لا تصح لوارث، فيقاس عليها الإقرار وجميع التبرعات بجامع الحدّ من التصرف في ماله، وإيثار بعض الورثة على بعض.

وباختصار فإن مرض الموت ـ على هذا القول ـ يعتبر عارضاً من عوارض الأهلية، ويصبح المريض ناقص الأهلية كالمحجور عليه، وتكون تبرعاته بمثابة

---

(9) مرشد الحيران، المادة 357. 360. مجلة الأحكام العدلية، المواد 393 ـ 395. حاشية ابن عابدين 610/5. المغني 157/5. 202/6.

(10) سنن الدارقطني 152/4.

الوصية، كما تكون سائر تصرفاته موقوفة على إجازة الورثة والغرماء، وسوف نفصل القول بالبيع خاصة، وإن شفي المريض من مرضه عادت إليه أهليته الكاملة، وتعتبر تصرفاته وعقوده التي صدرت في مرض الموت صحيحة ونافذة، لأنها صدرت عن أهلها وفي محلها كتصرفات الصحيح غير المريض، لأن الشفاء كشف أن هذا المرض ليس خطيراً، وتأكد لنا أنه ليس مرض موت.

التكييف القانوني لمرض الموت:

استمد القانون المدني السوري والليبي والعراقي، وأصلها المصري، أحكام الأهلية عامة، وأحكام مرض الموت خاصة من الفقه الإسلامي، واستقى التكييف القانوني لمرض الموت من الفقه الحنفي، لأنه لا مقابل لهذه الأحكام في القانون المدني الفرنسي الذي اقتبسه بمجمله المشرع المصري والسوري.

وسارت القوانين المدنية في معظم البلاد العربية، على الأخذ بمذهب الحنفية والحنابلة، وأن مرض الموت عارض من عوارض الأهلية، فتنقص أهلية المريض، وتحد من تصرفاته، وتعتبر تبرعاته بحكم الوصية، وقد أكد القانون المدني السوري هذا الوصف لجميع تصرفات المريض في مرض الموت في المادة 877. وبين أن: (كل عمل قانوني يصدر من شخص في مرض الموت، ويكون مقصوداً به التبرع، يعتبر تصرفاً مضافاً لما بعد الموت، وتسري عليه أحكام الوصية، أياً كانت التسمية التي تعطى لهذا التصرف)، وسوّى في البيع والغبن بين الوارث والأجنبي[11]، كما سنفصله.

ونص القانون المدني العراقي في المادتين 1108 ، 1109 على بعض تصرفات المريض مرض الموت في أسباب الملكية، واعتبر كل تصرف يصدر من شخص في مرض الموت، مقصوداً به التبرع، أو المحاباة، يعتبر كله أو بقدر ما فيه من محاباة تصرفاً مضافاً إلى ما بعد الموت، ويسري عليه حكم الوصية، كما تسري أحكام الوصية على إبراء المريض لمدينه، سواء كان وارثاً أم غير وارث، وكذلك

(11) الوسيط للسنهوري 326/4. العقود المسماة، للزرقا ص 327. عقد البيع، الجراح ص 84. العقود المسماة، سلطان العدوي ص 66. 70. شرح أحكام عقد البيع، عمران ص 388.

الكفالة في مرض الموت، وهذا يوافق المذهبين الحنفي والحنبلي في تقييد سلطة المريض في التصرف، وأن تصرفه بحكم الوصية، والوصية شرعاً محددة بالثلث، والباقي موقوف على إجازة الورثة، لكن القانون العراقي خالف المذاهب الإسلامية الأربعة بحكم واحد، وهو تطبيق هذه الأحكام السابقة، ومنها الوصية على الوارث وغيره[12]، كما سنشير إليه بعد قليل.

وأما القانون المدني الأردني فقد أخذ بالوصف الشرعي عند الحنفية والحنابلة لمرض الموت، وفصل أحواله مع التميز بين البيع لوارث أو لغير وارث، والبيع بنفس قيمة البيع أم بغَبْن، وبيان أن الغبن اليسير لا ينفذ في حق الدائنين فيما لو كان البيع مستغرقاً لأموال المريض؛ المواد (544 ـ 547).

أحكام بيع المريض في الفقه الإسلامي:

تختلف أحكام بيع المريض في الفقه الإسلامي بسبب اختلاف المذاهب في تكييف مرض الموت، كما سبق، فيرى الشافعية والمالكية ـ عند عدم التهمة ـ أن أحكام بيع المريض كأحكام بيع الصحيح تماماً، ويكون العقد منعقداً وصحيحاً ونافذاً ولازماً، ويسري أثره على البائع وغيره من الأقارب والورثة ـ في المستقبل ـ والدائنين، إلا إذا تم الحجر عليه قضائياً لحق الورثة والغرماء.

ويرى الحنفية والحنابلة أن البيع صدر من ناقص الأهلية، وتطبق عليه أحكام الوصية أحياناً، وأحكام العقد الموقوف أحياناً أخرى، ويعتبر العقد صحيحاً ولكنه غير نافذ، ويتوقف على إجازة الورثة أو الغرماء والدائنين، وقد يكون صحيحاً ونافذاً إذا كان البيع لغير وارث وبدون غبن، أما إن كان البيع لحاجات المريض الضرورية فهو صحيح ونافذ ولازم باتفاق المذاهب كما سبق.

وفصل فقهاء المذهب الحنفي أحكام بيع المريض في مرض الموت بحسب كون المريض مديناً بدين مستغرق أم لا، وبحسب كون البيع لوارث أم لغير وارث، وبناء على إقرار المبدأ الأصلي عندهم أن التبرع والمحاباة في مرض الموت يخضعان لأحكام الوصية، ولذلك تتحدد أحكام بيع المريض بما يلي:

---

(12) العقود المسماة، الذنون ص 375.

1 ـ إذا باع المريض في مرض موته شيئاً لوارثه، فالبيع موقوف على إجازة بقية الورثة بعد الوفاة، سواء كان البيع بثمن المثل أم لا، فإن أجازه الورثة بعد الوفاة جاز ونفذ، وإن لم يجيزوه بطل وأعيد للتركة وذلك دفعاً للتهمة بإيثار أحد الورثة بنوع معين من المال، أو بعين معينة، ولو كان ذلك بثمن المثل، وهذا رأي الإمام أبي حنيفة، وأخذت به مجلة الأحكام العدلية، وهو ما التزمه القانون المدني المصري القديم، ثم ألغاه القانون المصري الجديد، وأجاز البيع للوارث مطلقاً كالبيع لغير الوارث، كما سنبينه.

2 ـ إذا باع المريض في مرض الموت لغير الوارث بثمن المثل، أو بغبن يسير، فالبيع جائز ونافذ، بشرط ألا يكون المريض مديناً بدين مستغرق.

3 ـ إذا باع المريض في مرض الموت لغير وارث بغبن فاحش في الثمن، وهو ما يزيد عن خُمْس قيمة المبيع فيعتبر الغبن محاباة وتبرعاً، ويدخل في حكم الوصية، فإن كانت المحاباة أقل من ثلث التركة بما فيها المبيع، وبعد وفاء الديون، فالبيع صحيح نافذ، ويلزم البيع، وتكون المحاباة وصية نافذة لغير الوارث، وإن كانت المحاباة أكثر من ثلث التركة، فيخير المشتري بين زيادة الثمن لإكمال ما نقص عن الثلثين، وبين فسخ البيع، وإن كان المريض مديناً فالدين مقدَّم على الوصية مطلقاً، سواء كانت بأقل من الثلث أم بأكثر منه.

4 ـ إذا كان المريض في مرض الموت مديناً بدين مستغرق، وباع شيئاً لأجنبي بمحاباة فاحشة أو يسيرة فلا تصح المحاباة، ولو أجازها الورثة، ويخير المشتري من قبل أصحاب الديون بين إزالة المحاباة وتكملة الثمن إلى تمام قيمة المبيع، وبين فسخ البيع، وإن تصرف المشتري بالمبيع قبل ذلك فيلتزم بتكملة الثمن إلى قيمة المبيع مهما بلغت، لأن حق الدائنين تعلق بأعيان مال المريض وصاروا أحق من غيرهم فيها بالذات، أو بقيمتها الكاملة[13].

وأخذ القانون المدني الأردني، المستمد بكامله من الفقه الإسلامي بمذاهبه

(13) حاشية ابن عابدين 615/5. 151/6. المغني 208/6. مرشد الحيران، المواد 357 ـ 360. مجلة الأحكام العدلية، المواد 395 ـ 393.

المختلفة بهذه الأحكام تماماً في البيع في مرض الموت من الفقه الحنفي في المواد 544 ـ 547. ونص أنه يجوز لدائني التركة المستغرقة بالديون الرجوع على المشتري من المريض بالفرق الكامل بين الثمن وقيمة المبيع إذا تصرف المشتري في المبيع تصرفاً أكسب من كان حسن النية حقاً في المبيع لقاء عوض، كما يثبت هذا الحق للورثة أيضاً إذا كان المشتري من الورثة، وتصرف في المبيع بما يكسب غيره حقاً عليه، وإن كان المشتري أجنبياً في هذه الحالة رجع الورثة عليه بما يُكمل ثلثي قيمة التركة.

لكن يلاحظ أن الجملة الأخيرة من المادة 2/547. وكذا في المادة 2/545 من القانون الأردني وردت بلفظ: (رد ما يكمل ثلثي قيمة المبيع للتركة)، والصواب: (ثلثي قيمة التركة) ولفظة (المبيع) جاءت مقحمة وزائدة، وتغير الحكم الشرعي، ولعلها خطأ مادي، وسهو في الكتابة.

أحكام بيع المريض قانوناً:

أخذ القانون المدني السوري، وأصله القانون المدني المصري، وكذلك القانون الليبي، والقانون المدني العراقي، بمذهب الحنفية والحنابلة، واعتبروا بيع المريض في مرض الموت صحيحاً نافذاً، إذا كان بثمن المثل، سواء كان البيع لوارث أم لغير وارث، وإن كان الثمن أقل من قيمة المبيع فإن الفرق يعتبر وصية، وينفذ في حق الورثة إذا كان في حدود ثلث التركة داخلاً فيها المبيع ذاته، فإن تجاوز الفرق عن الثلث فإنه موقوف على إجازة الورثة، وعرض القانون المدني السوري لهذه الأحكام في مادتين (445 ـ 446) ثم أشار إلى تطبيق أحكام المادة 877 منه التي تبين الوصف القانوني لتصرفات المريض في مرض الموت، وأن عبء إثبات المرض أولاً، وأن التصرف حصل أثناءه ثانياً، يقع على عاتق الورثة، وأن كل تصرف في مرض الموت يعتبر تبرعاً ما لم يثبت من صدر له التصرف عكس ذلك.

ومن تحليل هذه المواد نستخلص الأحكام التالية لأحكام بيع المريض قانوناً، وأنها تختلف بحسب كون البيع قد وقع بثمن لا يقل عن قيمة المبيع، أو

بثمن يقل عن قيمته بما لا يتجاوز ثلث التركة، أو بثمن يقل عن القيمة بما يجاوز ثلث التركة، أو بغير ثمن أصلًا، وهذه الأحكام هي:

1 ـ إذا أثبت الورثة أن البيع وقع في مرض الموت، فهذا يدل قانوناً على أنه كان تبرعاً، أي يفترض القانون ذلك، فإن أثبت المشتري أنه دفع ثمناً للمبيع، وأن الثمن يساوي قيمة المبيع، كان البيع صحيحاً نافذاً في حق الورثة، ولا يحتاج إلى إجازة منهم، سواء كان البيع لوارث أم لغير وارث، وتقدر قيمة المبيع عند الموت، لا وقت البيع.

2 ـ وإذا أثبت المشتري أنه دفع ثمناً للمبيع، وتبين أن هذا الثمن أقل من قيمة المبيع وقت الموت، فيكون الفرق محاباة وتبرعاً، ويأخذ حكم الوصية، فإن كان أقل من ثلث التركة، فيكون البيع أيضاً صحيحاً نافذاً في حق الورثة، ولا يحتاج إلى إجازتهم، سواء كان البيع لوارث أم لغير وارث، وتقدر قيمة التركة وقت الموت، ويدخل فيها المبيع ذاته، كما تقدَّر قيمة المبيع وقت الموت.

3 ـ وإذا أثبت المشتري أنه دفع ثمناً للمبيع، لكنه يقل عن قيمته بما يجاوز ثلث التركة وقت الموت، فينفذ البيع في حدود الثلث، وما زاد عن ثلث التركة يعتبر موقوفاً على إجازة الورثة، سواء كان البيع لوارث أم لغير وارث.

4 ـ وإذا باع المريض في مرض الموت بدون ثمن، فهو هبة وتبرع، ويخضع لأحكام الوصية، فإن كانت قيمة المبيع وقت البيع أقل من ثلث التركة فالبيع نافذ في حق الورثة بدون إجازتهم، وإن زادت قيمة المبيع عن ثلث التركة فلا ينفذ الزائد عن الثلث إلا بإجازة الورثة، فإن أجازوه نفذ، وإلا بطل الزائد عن الثلث ووجب على المشتري أن يرد الزائد إلى التركة، سواء كان التصرف لوارث أم لغير وارث.

ويكون البيع بدون ثمن عند التصريح بعدم الثمن في العقد، وفي حالة الثمن الصوري، وذلك بأن يُذكر في العقد ثمن ضئيل جداً، أو أن يُذكر في العقد ثمن كبير صحيح، ولكن يكون ذكره صورة لا حقيقة، وتتجه إرادة الطرفين إلى عدم استيفائه أو أخذه حقيقة، وكذلك في حالة الثمن التافه الذي يذكر في العقد ولا يتناسب نهائياً مع قيمة المبيع، وفي هذه الحالات يكون التصرف بيعاً في الظاهر،

لكنه تبرع وهبة في الحقيقة، وكل تبرع في مرض الموت يأخذ حكم الوصية بنص المادة 877. كما أقرت المبادىء القانونية انقلاب البيع بدون عوض إلى هبة متى توفرت أركانها وشروطها الخاصة قانوناً، وهو رأي فريق من الفقهاء، لأن العبرة في العقود بالمقاصد والمعاني، لا بالألفاظ والمباني.

5 ـ ويظهر مما سبق أن بيع المريض في مرض الموت يتوقف على إجازة الورثة في حالتين، إذا كان البيع بدون ثمن، وكانت قيمة الفرق في المبيع أكثر من ثلث التركة، وإذا كان البيع بثمن أقل من قيمة المبيع وقت الموت، بما يزيد عن ثلث التركة، ففي هاتين الحالتين إذا رفض الورثة إجازة البيع، فيجب على المشتري أن يزيد في الثمن حتى يكمل إلى ثلث التركة، وإلا وجب عليه رد الزائد، فإن رفض يحق للورثة ملاحقة المبيع لاسترداده واستيفاء حقهم منه.

6 ـ يمنع الورثة من استرداد المبيع من المشتري إذا خرج المبيع من يده، وكان المشتري قد تصرف به إلى آخر، بالبيع أو الرهن أو إقامة حق ارتفاق عليه، أو تأجيره، وفي جميع الحالات التي يكسب فيها الغير بعوض حقاً عينياً على العين المبيعة، وبشرط أن يكون الطرف الثالث حسن النية، بأن لا يعلم وقت التصرف بحق الورثة بالعين، وكان يعتقد أنها ملك خالص للمتعاقد معه (وهو المشتري الأول)، ففي هذه الحالة لا يُمكن للورثة تتبع الحق على العين، وهو ما نصت عليه المادة 446 من القانون المدني السوري، وهي: (لا تسري أحكام المادة السابقة إضراراً بالغير حَسَن النية، إذا كان هذا الغير قد كسب بعوض حقاً عينياً على العين المبيعة).

فإن كان الطرف الثالث سيىء النية، ويعلم بحق الورثة في المبيع، فلا يتمتع بهذه الحماية، ويحق للورثة تتبع المبيع واسترداده، وكذلك إذا كان التصرف بدون مقابل، أو كان حق الطرف الثالث حقاً شخصياً، فيحق للورثة تتبع العين لاستيفاء حقهم منها[14].

(14) الوسيط 328/4. العقود المسماة، الزرقا ص 329. عقد البيع، الجراح ص 8. شرح القانون المدني، الهلالي وزكي ص 206. العقود المسماة، الذنون ص 383. العقود المسماة، سلطان والعدوي ص 71. 73. العقود الشائعة، حكيم ص 170. 174.

مقارنة بين الفقه والقانون في بيع المريض:

نلاحظ أن القانون الوضعي وافق المذهبين الحنفي والحنبلي في أحكام البيع في مرض الموت، وأن القانون راعى الأحكام الشرعية، وأنه اتفق مع الفقه الإسلامي في المذهب الحنفي في تكييف بيع المريض، وفي ترتيب الأحكام عليه، وفي عدم سريان حكم بيع المريض على الغير إذا كان حسن النية.

ونلاحظ أن القانون اكتفى باشتراط الإجازة في الحالتين الثالثة والرابعة، وسكت عن الطريق العملي لتنفيذ البيع، فيؤخذ من الفقه الإسلامي بحسب المادة الأولى من القانون المدني، كما تؤخذ هذه الأحكام من القواعد العامة في نظرية الالتزام في القانون، ويلزم المشتري بتكملة الثمن إلى الحد المطلوب، أو ردّ الزائد عن الحد المسموح به، كما شرحناه في الحالة الخامسة.

كما أن القانون لم يفرق بين كون البيع بثمن المثل أو بغَبْن يسير أو بغَبْن فاحش، ولم يميز بين كون التركة مستغرقة بالديون أم غير مستغرقة، كما جاء في الفقه الإسلامي، ونص عليه المرحوم قدري باشا في (مرشد الحيران)، وفصلته مجلة الأحكام العدلية في إحدى عشرة مادة (1595 ـ 1605)، مأخوذة من المذهب الحنفي، وعند سكوت القانون وعدم النص فيرجع إلى الشريعة الإسلامية، كما جاء في المادة الأولى منه، كما يرجع إلى القواعد العامة في انقضاء الالتزام.

ولكن القانون المدني السوري خالف الفقه الإسلامي في ناحية واحدة، وهي أنه سوَّى في جميع أحكام بيع المريض بين كون المشتري وارثاً أو غير وارث، وأن البيع لوارث بثمن المثل، أو المحاباة بالثمن في البيع لوارث فيما يقل عن ثلث التركة، صحيح ونافذ ولا يتوقف على إجازة بقية الورثة، مع أن القانون صرح بأن هذا تبرع، وأنه يأخذ حكم الوصية، وهذا يعني أن الوصية لوارث صحيحة ونافذة، كالوصية لأجنبي تماماً، ويعتبر الشخص وارثاً أو غير وارث عند وفاة المورث، ولا عبرة لوقت البيع، وهذا ما أخذ به القانون العراقي أيضاً في المادة 2/1109.

وهذا الحكم يخالف الشريعة الإسلامية وأقوال الفقهاء في المذاهب الأربعة، الذين يمنعون الوصية لقوله ﷺ في الحديث الصحيح المتواتر: (لا وصية لوارث)، وأن الوصية للوارث، والبيع له بغَبْن أو بغيره محاباة بين الورثة، وتمييز

لبعض الورثة على بعض، وفيه تحايل على نظام الميراث الذي ثبت بالنص كاملاً في القرآن الكريم، ولا يجوز مخالفته نهائياً، وإن البيع لوارث، ولو بثمن المثل، أو الوصية له، أو المحاباة أو التبرع له، كلها ممنوعة، وتكون موقوفة على إجازة الورثة.

لكن صدر في سورية ـ بعد القانون المدني ـ قانون الأحوال الشخصية، ونص في المادة 238 منه على عدم نفاذ الوصية للوارث إلا إذا أجازها الورثة، فحصل التعارض أيضاً بين القانون المدني وقانون الأحوال الشخصية.

وبالرجوع إلى القواعد القانونية المقررة عند تعارض القوانين والنصوص ينتج أنه يرجح العمل بقانون الأحوال الشخصية، لأنه قانون متأخر، صدر عام 1953 م، فينسخ النص المعارض له في القانون المدني الذي تقدّمه وصدر عام 1948 م، كما أن قانون الأحوال الشخصية قانون خاص في التركة والوصية والميراث، فيقدم على القانون المدني العام، فالخاص يقدم على العام، وبذلك يزول التعارض بين القانونين، كما يزول الخلاف مع الشريعة والفقه الإسلامي بمذاهبه الأربعة.

ويرجع السبب في مخالفة القانون المدني السوري لأحكام الشريعة الإسلامية، إلى السَّهْو والغفلة من المشرع السوري الذي اقتبس القانون المدني المصري بسرعة، وشبه الخفية، وأراد أن يهتبل الفرصة ويسارع الوقت، ويستغل الظروف الاستثنائية التي كانت موجودة وقتئذ، فنقل النص المصري، ولم ينتبه إلى أحكام قانون الوصية المصري، ولم يلتفت إلى الاختلاف بين سورية ومصر في أحكام الوصية، فإن قانون الوصية في مصر، الصادر عام 1946 أجاز الوصية للوارث أخذاً من المذهب الجعفري، بينما كانت أحكام الوصية المعمول بها في سورية تمنع ذلك، فلما نُقل القانون المدني إلى سورية غفل المشرع عن ذلك، وأخذ النص المصري بحرفيته، فوقع في المخالفة، إلى أن جاء قانون الأحوال الشخصية وأزال ذلك، وعادت الأمور إلى مجاريها[15].

وإلى هنا ننتهي من بيان أحكام البيع في مرض الموت شرعاً وقانوناً، مع عقد المقارنة والموازنة بين الفقه والقانون في بيع المريض.

---

(15) الأحوال الشخصية، السباعي والصابوني ص 411. العقود المسماة، الزرقا ص 330. العقود المسماة، الذنون ص 375، 383. عقد البيع، الجراح ص 90. العقود الشائعة، حكيم ص 173. مجموعة الأعمال التحضيرية 221/4.

مراجع البحث

1 ـ الأحوال الشخصية، السباعي والصابوني، مطابع دار الفكر بدمشق 1965 م.

2 ـ الأموال ونظرية العقد، الدكتور محمد يوسف موسى، الطبعة الأولى بمصر 1372 هـ/ 1952 م.

3 ـ بدائع الصنائع، علاء الدين الكاساني، مطبعة الإمام بالقاهرة.

4 ـ بدائع المنن في مسند الشافعي والسنن، عبد الرحمن البنا الساعاتي، الطبعة الأولى بالقاهرة 1369 هـ/ 1950 م.

5 ـ جامع الفصولين، للإمام ابن قاضي سَماوة الحنفي، الطبعة الأولى 1300 هـ.

6 ـ حاشية ابن عابدين، رد المحتار، محمد أمين الشهير بابن عابدين، الطبعة الثانية بالقاهرة 1966 م.

7 ـ حاشية الدسوقي، محمد عرفة الدسوقي، طبعة عيسى البابي الحلبي بالقاهرة.

8 ـ سنن الترمذي مع تحفة الأحوذي للمباركفوري، مطبعة المدني بالقاهرة 1383 هـ/ 1963 م.

9 ـ سنن أبي داود السِّجِسْتاني، الطبعة الأولى بالقاهرة، عيسى الحلبي 1371 هـ/ 1952 م.

10 ـ سنن ابن ماجة القزويني، طبعة عيسى البابي الحلبي بالقاهرة 1372 هـ/ 1952 م.

11 ـ سنن النسائي، ومعه زهر الرُّبى للسيوطي، طبعة مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة 1383 هـ/ 1964 م.

12 ـ صحيح البخاري مع حاشية السندي، المطبعة العثمانية بمصر 1351 هـ/ 1932 م.

13 ـ صحيح مسلم بشرح النووي، المطبعة المصرية بالقاهرة 1349 هـ/ 1930 م.

14 ـ شرح أحكام البيع في القانون المدني الليبي، الدكتور محمد علي عمران، طبعة بنغازي.

15 ـ شرح القانون المدني، أحمد نجيب الهلالي والدكتور حامد زكي، الطبعة الثانية بمصر 1954 م.

16 ـ عقد البيع، الدكتور شفيق الجراح، مطبعة ابن خلدون بدمشق 1401 هـ/ 1981 م.

17 ـ العقود الشائعة أو المسماة، الدكتور جاك يوسف حكيم، طبع دار الفكر بدمشق 1970 م.

18 ـ العقود المسماة، مصطفى الزرقا، مطابع دار الفكر بدمشق 1382 هـ/ 1963 م.

19 ـ العقود المسماة، الدكتور حسن علي الذنون، مطبعة الرابطة ببغداد 1953 م.

20 ـ العقود المسماة، الدكتور أنور سلطان، والدكتور جلال العدوي، دار المعارف بمصر 1966 م.

21 ـ الفقه الإسلامي وأدلته، الدكتور وهبة الزحيلي، دار الفكر بدمشق 1404 هـ/ 1984 م.

22 ـ مجلة الأحكام العدلية مع شرحها مرآة المجلة ليوسف آصاف، المطبعة العمومية بمصر 1894 م.

23 ـ مجموعة الأعمال التحضيرية للقانون المدني المصري، إصدار وزارة العدل، مطابع مدكور بالقاهرة.

24 ـ المحلى لابن حزم الأندلسي الظاهري، الطبعة المنيرية بمصر 1349 هـ.

25 ـ مذكرات الفقه المقارن، الشيخ محمد الزفزاف، لدبلوم الشريعة بكلية الحقوق بالقاهرة 1967 م.

26 ـ مرشد الحيران إلى معرفة أحوال الإنسان، محمد قدري باشا، مطبعة الكاتب العربي بدمشق.

27 ـ مسند الإمام أحمد بن حنبل، الطبعة الثانية، المكتب الإسلامي، بيروت 1398 هـ/ 1978 م.

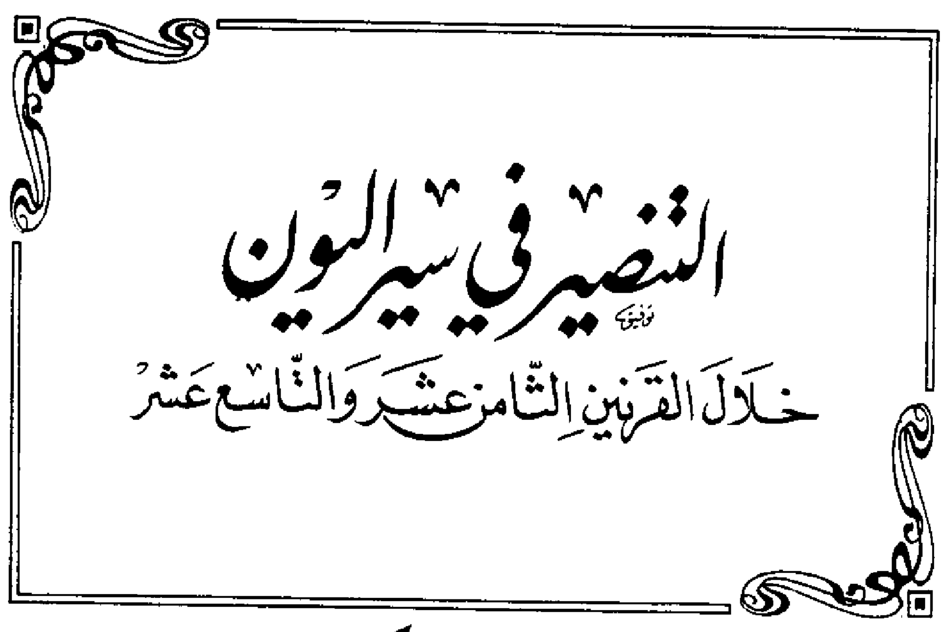
28 ـ المغني لابن قدامة الحنبلي، نشر مكتبة القاهرة 1389 هـ/ 1969 م.

29 ـ مغني المحتاج، محمد الشربيني الخطيب، طبع مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة 1377 هـ/ 1958 م.

30 ـ المهذب في فقه الإمام الشافعي، أبو إسحاق الشيرازي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر 1357 هـ/ 1938 م.

31 ـ وسائل الإثبات، الدكتور محمد الزحيلي ـ طبع دار البيان بدمشق 1402 هـ/ 1982 م.

32 ـ الوسيط في شرح القانون المدني، جـ 6، الدكتور عبد الرزاق السنهوري، دار النهضة بالقاهرة 1943 م.



اسماعيل ابراهيم كروما
طالب بقسم الدراسات العليا - شعبة الدعوة والإرشاد
كلية الدعوة الإسلامية - الجماهيرية العظمى

أولاً: التعريف بدولة سيراليون:

الموقع والمساحة: تقع سيراليون في أقصى غرب القارة الإفريقية على المحيط الأطلسي، وتبلغ مساحتها حوالى 28 ألف ميل مربع [71000 كم^2].

ويبلغ طول ساحلها 210 أميال. تقع بين خطي العرض 10,6,55. شمالاً، وبين خطي الطول 10,16. و13. غرباً، وهي مستديرة الشكل تقريباً ومناخها استوائي.

حدودها: تحيط بها كل من غينيا وليبيريا والمحيط؛ فتحدّها غينيا في الشمال والشمال الشرقي والشرق، وجمهورية ليبيريا في الجنوب، أما في الغرب فتطل على المحيط.

عدد السكان: تقول الإحصائيات التي أجرتها الأمم المتحدة عام 1985 م إن عدد سكان سيراليون يقرب من أربعة ملايين نسمة. نسبة المسلمين 75٪ على الأرجح ونسبة المسيحيين حوالي 12٪ والبقية بين الأديان الأخرى والوثنية.

أهم القبائل واللغات والمدن:

يوجد في سيراليون 15 تجمعاً قبلياً، أهم القبائل: «المندي» 33٪ وتقطن في الجنوب والشرق، والتمني في الشمال 30٪، والليمبا في الشمال كذلك.

وأهم اللغات المحلية هي لغة المندي ولغة التمني.

وتستخدم اللغة الإنكليزية كلغة رسمية في الإدارة والمدارس. وهناك لغة «الكريول» يتفاهم من خلالها جميع قبائل البلاد.

وتعتبر اللغة المشتركة Lingua Franca أما أهم المدن فهي العاصمة فريتاون وتتميز بسيطرتها على ثالث أكبر ميناء بحري في العالم، وأجمل ميناء طبيعي في غرب إفريقيا.

وتمتاز كذلك بشواطئها الرملية الجذابة للسياحة والاصطياف[1].

أما في الأقاليم فأهم مدنها: «بو» العاصمة الثانية وتقع في الجنوب، و «ماكيني» عاصمة الإقليم الشمالي، «وكينى» عاصمة الإقليم الشرقي والمشهورة بمركزها التجاري والتعدين (الماس والذهب) مما جعلها أكثر المدن كثافة سكانية بعد العاصمة إلى جانب أهميتها الإدارية.

ثانياً: تعريف التنصير:

(أ) **لغة**: كلمة بشَّرَ أي أخبر ما يفرح غيره؛ بشّره به أي أخبره به ففرح؛ ومنه البشارة: الفرح والخبر الصادق، والبشارة المطلقة لا تكون إلا بالخير، وإنما تكون بالشر إذا كانت مقيدة به **﴿فبشرهم بعذاب أليم﴾** [الانشقاق: 24]. وحامل البشارة أو المخبر بها هو المنصر، والإخبار بها: التنصير. والمعنى العُرْفي للبشارة[2] هو الخبر الصادق السَّار الذي ليس عند المختبر به علمه، منه قوله تعالى: **﴿وبشرناه بغلام حليم﴾** [الصافات: 101].

---

(1) انظر: Encyclopaedia Britannica Vol. 16 P. 734.

(2) انظر: لسان العرب 216/1. والمنجد في اللغة والأعلام ط 29. دار المشرق بيروت 1987.

(ب) **اصطلاحاً**: ترادف كلمة «التنصير» كلمة «Mission» أي إرسالية (دينية) تنصيرية أو العمل في حقل التنصير.

وكلمة Missionary تعني المنصر أو مجموعة من الناس يؤدون وظائف معينة تتمثل في دعوة الناس بصورة أو بأخرى إلى المسيحية.

ومن مدلولات التنصير الاصطلاحية:

1 ـ الجهود المنظمة والمقصودة والمدعومة من قبل حكومات أو هيئات لنشر الديانة المسيحية في العالم.

2 ـ حمل الناس بصورة أو بأخرى، أفراداً أو جماعات من عقيدة غير نصرانية سواء أكانت إسلامية أو وثنية أو غيرهما إلى العقيدة المسيحية.

3 ـ اتجاه الكنيسة في الدعوة والعمل المنظم في بلدان كثيرة لتحويل الناس فكرياً وعقائدياً أو سلوكياً إلى النصرانية.

ومع أن المدلول الأخير هو الأدق ـ على ما يبدو ـ إلا أن مصطلح «التنصير» في البحث يكاد يتناول الجميع، ويلاحظ ذلك من السياقات.

وبعد فإن التنصير بهذه التعريفات والمدلولات ينقسم إلى: -

1 ـ التنصير العفوي: وهو ما يقوم به الأفراد على نفقاتهم الخاصة.

2 ـ التنصير المؤسسي: وهو ما يعتمد على دعم المؤسسات وهو أوسع نشاطاً وأكثر فعاليةً. وهو المقصود في هذه الدراسة[3].

المبحث الأول:
نبذة تاريخية عن التنصير في غرب إفريقيا

يقول ترمينغام J.S. Trimingham في كتابه «تاريخ الإسلام في غرب إفريقيا» إنه: -

---

(3) عن مذكرة التنصير، للأستاذ/ محمد فتح الله الزبادي. كلية الدعوة الإسلامية.

«لم يكن لأوروبا أي اتصال بغرب إفريقيا في ما قبل القرن الخامس عشر، وحتى بعد حدوث الاتصال فإن نشاطات الأوروبيين كانت مقصورة على السواحل ولم تتغلغل إلى الداخل إلا في القرن التاسع عشر»[4].

نستنتج من هذا النص أن الاتصال العربي بالمنطقة سبق الاتصال الأوروبي وأن الإسلام سبق المسيحية في غرب إفريقيا بقرون، وذلك بحكم كون العرب حملة الإسلام ودعاته، والأوروبيين ناشري المسيحية، وأنه بينما كان الإسلام مألوفاً ومعروفاً لدى القبائل في الداخل نجد المسيحية اقتصرت على السواحل لمدة تزيد على أربعة قرون.

إن أول اتصال أوروبي بغرب إفريقيا تم خلال أواسط القرن الخامس عشر أثناء حملة الكشوف الجغرافية الكبرى التي قامت بها أوروبا بزيادة الملاحين البرتغاليين تحت الإشراف الشخصي من قبل الأمير هنري الملاح[*] Prince Henry The Navigat.

Henry The Navigator الذي أفنى عمره في سبيل تحقيق حلمه في اكتشاف طريق بحري إلى الهند عن طريق سواحل إفريقيا الغربية، ويبدو مما قدمه البرتغاليون من أموال وأرواح إلى الحملة الاكتشافية أن الغرض منها كان أكثر من مجرد البحث عن طريق بحري إلى الهند عبر غرب إفريقيا، وهذا ما يقرره بعض المؤرخين لغرب إفريقيا. إن اضطلاع البرتغاليين بكشف سواحل غرب إفريقيا يرجع إلى غرضين أساسيين: -

1 ـ تحويل طرق تجارة غرب إفريقيا والمحيط الهندي إلى قنوات بحيث تخرج من تحت سيطرة تجار المسلمين في المشرق (الإسلامي) وشمال إفريقيا، وإدخالها تحت نفوذ أوروبي بحيث تدر الأرباح على البرتغال.

2 ـ البحث عن حلفاء مسيحيين أو تنصير الإفريقيين وخلق أعوان منهم في

---

(4) A History of Islam in West Africa J.S. Trimingham, Oxford University Press, 1962, p. 220.

(*) الأمير هنري الملاّح (1394 - 1460 م).

إفريقيا يشتركون مع الأوروبيين في الانقضاض على الإسلام والقضاء على المسلمين[5]. ويبدو أن الحليف الوحيد الذي كان يسعى هؤلاء إلى إنشاء صلات معه، كان الملك الحبشي المسيحي برستر جون Prestar John[6]. هكذا يكون الغرض من تلك الحركة التوسعية دينياً واقتصادياً أو بـالمعنى الآخر تنصيرياً وتجارياً، إلا أنه قد يضاف إلى ذلك هدف آخر، وهو احتلال واستعمار الأراضي خاصة إذا اعتبرنا قرار البابا نيكولاس الخامس(*) عام 1454 م الذي كان يقضي بحق البرتغاليين في الاحتلال السلمي لكل أراضي الكفار [غير المسيحيين] التي قد يكتشفونها على طول سواحل غرب إفريقيا[7]، إذن فالهدف الأساسي كان شن هجوم قاض على الإسلام وعلى نفوذ المسلمين في التجارة التي كانت إحدى دعائم نشر الإسلام في آسيا وإفريقيا. فكانت نتيجة الالتقاء بين الإسلام والمسيحية في غرب إفريقيا على هذا الأساس.

لقد حاول بعض المدافعين عن أوروبا المسيحية تبرير هجومها على الإسلام في المنطقة، وما قامت به من استرقاق الشعوب والاتجار فيهم، قائلاً: «من الواضح في كل سجلات التاريخ الأولى أن الرجال الأشداء والشجعان الذين قاموا برحلات عظيمة، والملوك والحكام وغيرهم ممن ساندوهم، كانوا جميعاً وراء مَقْصَدَيْن اثنَيْن: «حمل نور البشارة الحقيقية إلى أمم تعيش في الظلام حتى الآن أولاً ثم الدخول في اتصالات واحتكاكات بالكنائس المسيحية التي كانت موجودة في تلك الأراضي وخلق تحالف عالمي كبير بين المؤمنين [المسيحيين] والعمل من خلاله على إسقاط سلطة المسلمين وإضعاف قوتهم»[8].

---

(5) A History of West Africa J.D. Fage. 4th ed. Cambridge: The University Press, 1969. P. 51.

(6) انظر: Christian Missionarism and The Alienation of the African Mind. The African Society of Social Sciences, Tripoli, 1986. P. 21.

(7) انظر: The Development of Islam in West Africa. Mervyn Hiskett. New York; Longman Group Ltd., 1984. P. 202.

(*) هو البابا الـ 207 في سلسلة الباباوات منذ إنشاء هذه الرتبة في الكنيسة الكاثوليكية.

(8) المصدر السابق ص 202.

إن التصريح بهذه الدوافع شهادة على هذا الفريق وعلى من يدافع عنهم، بل هي آكد مما سبق، الأمر الذي لا يدع مجالاً للشك فيما سبقت الإشارة إليه.

نلاحظ إذن أن البرتغال كانت أول دولة أوروبية تباشر التنصير في غرب إفريقيا، فقد بعث الملك البرتغالي عشر سُفُنٍ في عام 1481 م وعلى متنها (500) خمسمائة جندي ومائة (100) عامل ثم أكمل حمولتها بقسيسين إلى المناطق الممتدة على السواحل الغربية لإفريقيا، من السنغال إلى ما وراء الكونغو[9] - فأنشؤوا إرساليات وتمكنوا من تنصير بعض الملوك والسلاطين في تلك الممالك والسلطنات. واستمرت الأعمال التنصيرية هذه في الفترة من القرن الخامس عشر إلى أواخر القرن السابع عشر اضمحلت بعدها نشاطات الإرساليات التنصيرية من غرب إفريقيا بضعف نفوذ البرتغاليين دون أن يكون لها تأثير معتبر[10]. ويرجع فشل هذه الإرساليات أساساً إلى تورط هؤلاء البرتغاليين - حكومة - وشعباً - في تجارة الرقيق[11]، التي - فيما يبدو - انشغلوا بها وشغلتهم عن مهمة التنصير لما كانت تدر عليهم من أرباح طائلة.

تلت فشل تنصير البرتغال الكاثوليكي فترةً من الجمود والسكون تقرب من قرن من الزمن دون أن تكون هناك إرساليات منتظمة وفعالة من الدول الأوروبية، واستمرت إلى العقد الأخير من القرن الثامن عشر، عندما بدأت إرساليات تنصيرية بروتستانتية في إنشاء جمعيات تنصيرية في كلٍ من أوروبا وأمريكا، وإرسال منصرين إلى غرب إفريقيا وذلك بعد إنشاء مستوطنات للعبيد المحررين من إنكلترا وأمريكا في كل من سيراليون وليبيريا وتعتبر هذه الفترة الواقعة بين 1787 و 1825 فترة تأسيس الجمعيات والإرساليات التنصيرية في أوروبا وأمريكا كما كانت في نفس الوقت فترة تأسيس وتجهيز المستوطنات للعبيد المحررين ومحاربة الاسترقاق وإلغاء تجارة الرقيق كذلك، لذا فإن التنصير لم يكن له تأثير واضح. وإنما تميز عن

---

(9) انظر: Christian Missionarism, P. 21.

(10) انظر: Christianity, Islam and The Negro Race. E.W. Blyden. Edinburgh The University Press, 1967 PP. 48-50.

(11) انظر: Christian Missionarism, P. 21.

الفترة السابقة بتعدد المؤسسات التنصيرية وبأن المؤسسيين كانوا أكثر حماساً وإخلاصاً من البرتغاليين، كما كانوا ينتمون إلى دول عدة.

بقيت الإرساليات التنصيرية تحت إشراف جمعيات مكونة من أفراد متحمسين لنشر المسيحية إلى حين الإعلان الرسمي عن سيطرة الحكومات الاستعمارية الفعلية على جميع الدول الإفريقية في مؤتمر برلين عام 1885. حيث شهدت إفريقيا عامة وغرب إفريقيا خاصة نشاطات تنصيرية هائلة. فبينما كانت الحكومات الاستعمارية تتكالب على المادة [كانت الإرساليات التنصيرية تتكالب على الروح]، فانتشرت الإرساليات وتنافست فيما بينها، فكانت في كثير من الأحيان تقدم ـ إلى جانب التنصير ـ التعليم والخدمات الصحية كما كانت في معظم الأحيان امتداداً للسيطرة الاستعمارية، ويمكن القول إنه في هذه الفترة أصبح للمسيحية تأثير أوضح مما كان.

وربما يرجع ذلك إلى احتضان الحكومات الاستعمارية لها فقد كانت تحميها وترعاها. بالإضافة إلى تبني التنصير فكرة التعليم الذي كان مصيدة فعّالة في يد الكنيسة، بيد أنه، ومنذ ما قبل استغلال دول إفريقيا الغربية بقليل إلى اليوم، سعت تلك الدول إلى تخطي المراحل السابقة، فعملت على إنشاء كنائس إفريقية مستقلة عن أوروبا من حيث الكهنة ولغة الصلاة والطقوس في معظم الأحيان.

خلاصة لما سبق، فإنه يمكن تقسيم تاريخ التنصير المسيحي في غرب إفريقيا إلى أربع مراحل رئيسية:

(أ) ـ **المرحلة الأولى**: من القرن الخامس عشر إلى القرن السابع عشر وهي فترة حملة الكشوف الجغرافية الكبرى، وتتميز بأن منصريها كانوا من الكاثوليك غالباً، وأنها لم يكن للتنصير تأثير يذكر كما أن الإرساليات كانت برتغالية فقط.

(ب) **المرحلة الثانية**: وتبدأ بعد قرن من الزمن تقريباً من 1787 إلى 1815. وفيها تأسست جمعيات تنصيرية بروتستانتية في أوروبا وأمريكا وأنشئت المستوطنات للعبيد المحررين في فريتاون بسيراليون ومنروفيا بليبيريا، وألغيت تجارة الرقيق.

(ج) **المرحلة الثالثة**: وتبدأ من أواخر القرن التاسع عشر إلى أوائل القرن العشرين، عندما استعمرت إفريقيا ونشطت الإرساليات التنصيرية تحت ظل الحكومات الاستعمارية، وأثرت المسيحية كثيراً في الإفريقيين. كما كانت هناك منافسات بين الكنائس التي كانت [تتكالب على الأرواح] فكانت المدارس والمستشفيات إلى جانب التنصير والكنائس.

(د) **المرحلة الرابعة والأخيرة**، وتبدأ من الربع الأول من القرن العشرين إلى ما بعد استقلال الدول الإفريقية وحتى اليوم، وتتميز بتأسيس كنائس مستقلة للإفريقيين، متخطين بذلك المراحل السابقة التي تميزت بالتبعية في الكنيسة والحكومة.

المبحث الثاني:
التنصير في سيراليون

أولاً: دخوله ومراحله:

يعود ذكر سيراليون في مجرى الأحداث التاريخية إلى القرن الخامس عشر، وبالتحديد عام 1462 م، وذلك أثناء حركة الكشوف الجغرافية، فكانت هذه الرقعة من المناطق التي اكتشفها الملاّحون البرتغاليون على سواحل غرب إفريقيا. ويعتبر الملاّح البرتغالي بيدرو دا سِنترا Pedro Da Cintra أول من أطلق على هذه الرقعة الساحلية اسم «سيراليوا» (جبل الأسد، سيراليون فيما بعد)[12] مما يلاحظ أن سيراليون لم تكن بعيدة عن مجريات الأحداث التنصيرية، بل لقد كانت في بعض المراحل مسرحاً لبعض تلك الأحداث التي جرت في غرب إفريقيا.

دخل التنصير المسيحي إلى سيراليون عام 1605 على يد القسيس المبعوث من قبل إرساليات الرومان الكاثوليكية، كان برتغالياً يُدعى الأب بَرِيْرَا Father Barreira الذي تمكن من تنصير بعض الملوك والسلاطين على السواحل، كان

---

(12) A Short History of Sierraleon. Christopher Fyfe. New ed. Longman, London. P. 6.
وإنما سموها بهذا الاسم لما رأوا من الجبال تطل على الساحل وكأنها أسودٌ تحرسه.

أشهر هؤلاء الملوك، ملك يُسمّى، بعد تعميده، «دوم فليب دي ليون» Dom Philip de Leon الذي طلّق جميع أزواجه إلا واحدة بسبب دينه الجديد[13] لقد حاول هذا القسيس تنصير أحد ملوك قبيلة الصوصو. الذي استدعاه إلى قريته إلا أنه لسوء حظه وصل إلى القرية عالم مسلم من الشمال فنصح الملك بعدم السماح بتعميده مما حال دون تنصير الملك أو إسلامه، فرجع القسيس خائباً إذ فضّل الملك البقاء على وثنيته[14]، وتوالت بعد ذلك الإرساليات الكاثوليكية على سيراليون في العقود اللاحقة إلا أن نجاحها كان ضئيلاً جداً ومقصوراً على مدن الساحل، لأن غالبية الأهالي كانوا يفضلون ديانتهم الأصلية على المسيحية، وبنهاية القرن السابع عشر انقطعت أعمال الإرساليات المنتظمة. وإن كانت هناك زيارات متقطعة من قبل قسيسين متجولين[15] والتي لا تستحق التنويه.

انقطعت الحركات التنصيرية عن سيراليون لفترة زمنية طويلة بقي فيها الاتصال الأوروبي بسواحلها اتصالاً تجارياً أساسه مقايضة السلع الأوروبية بالعاج أو الذهب وغيرهما. ثم تحول الموقف بعد اكتشاف «العالم الجديد» إلى تجارة الرقيق، ليس في سيراليون فقط بل في جميع أنحاء وغرب إفريقيا. واستمرت الحال كذلك إلى حين نشوب حرب الاستقلال في العالم الجديد الذي كان يخضع للحكم البريطاني، فثارت المستعمرات في شمال أمريكا ضد الحكومة عام 1775. واستمرت الثورة إلى أن تخلت عنها بريطانيا.

لقد انضم العديد من الرقيق في الحرب إلى صف القوات البريطانية مقابل حريتهم، وبعد الحرب نقل عدد منهم إلى إنكلترا إلا أن أحوالهم الاجتماعية والاقتصادية كانت متردية لدرجة أصبحت عاراً على جبين بعض ذوي النزعة الإنسانية أمثال السير «جرنفيل شارب Granville Sharp» الذي كان يشعر باشمئزاز شديد حيال الاسترقاق وتجارة الرقيق، فشكل مجموعة تدعى The Humaniterians

---

(13) إفريقيا بين الاسترقاق والتحرر «سيراليون» د. محمد عبد المنعم يونس. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب. 1981. ص 227.

(14) انظر: A Short History of Sierraleone. P. 12.

(15) المصدر السابق ص 12.

والتي كانت تدعو إلى إيقاف الاسترقاق وإعادة الرقيق المحررين إلى إفريقيا[16] لما كان البحث محتوياً على عنوان خاصّ لبحث مراحل ما بعد إعادة الإفريقيين إلى موطنهم الأصل فقد استحسنت عدم ذكرها هنا خوفاً من التكرار المفضي إلى الملل.

ثانياً: اتخاذ بريطانيا سيراليون مستوطنة للعبيد المحررين قاعدة لمحاربة تجارة الرقيق والغرض من ذلك:

لقد نجح «شارب» وزملاؤه في إقناع الحكومة البريطانية بتحمل رعاية أولئك البؤساء وإرسالهم إلى مكان يستوطنونه في إفريقيا الغربية، فكان المستوطن المختار هو سيراليون بعد أن حصلت الحكومة على قطعة أرض على الساحل أطلق عليها «جرانفيل شارب» اسم «The Province of Freedom» «إقليم الحرية» (فريتاون Freetown) فيما بعد، وفي أبريل 1787 وصل أول فوج من المستوطنين إلى سيراليون وكان عددهم ثلاثمائة وواحداً وأربعين رجلاً وامرأة، ولما كان معظمهم غير متزوجين فقد أرفقتهم الحكومة سبعين امرأة أوروبية[17]. وللمرء أن يتساءل: لماذا اختيرت سيراليون من بين مناطق سواحل غرب إفريقيا الممتدة لتكون مستوطنة للعبيد الذين كانوا قد جُلبوا من شتى أنحاء غرب ووسط وجنوب إفريقيا؟

للمؤرخين تعليلات وآراء عدة في هذا الاختيار، ولضيق الموقف فإنه يمكن إجمال هذه الآراء واختصارها فيما يلي:

1 ـ أن يكون وطناً للعبيد غير المرغوب فيهم في أمريكا، وبريطانيا بالذات.

2 ـ أن يكون قاعدة لمحاربة النخاسة ونشر الثقافة الأوروبية والتعاليم المسيحية.

3 ـ إرساء قاعدة تكون نقطة توصيل التجارة الأوروبية المشروعة إلى إفريقيا[18].

---

(16) انظر المصدر السابق ص 22.

(17) انظر المصدر السابق ص 22.

(18) انظر Christian Missionarism P. 73 و «سيراليون وليبيريا» محمد إسماعيل محمد. مؤسسة سجل العرب، 1963. ص 24.

بيد أن ما قاله المنصر «جروفس» C.P. Groves يوضح الأمر أكثر: «إن هدف زجال الخير من إنشاء سيراليون كان أكثر من مجرد إنشاء مستوطنة لتوطين العبيد المحررين، أو إقامة قاعدة لتنمية التجارة المشروعة [يعني ما عدا النخاسة] في الموارد الطبيعية لقارة إفريقيا وإحلالها محل تجارة الرقيق، وإنما كان الهدف جعلها [سيراليون] مركز إشعاع في مكان مظلم، فيسير ما حوله. ويبدد ما فيه من ظلام، ومنه تنتشر القيم الدينية والحضارية لتضيء بدورها ربوع القارة كلها في النهاية»[19].

هكذا يتضح جليًّا الغرض من اتخاذ سيراليون مستوطنة للعبيد وقاعدة لمحاربة تجارة الرقيق، ويمكن إضافة إلى هذه الأهداف ذكر عامل آخر مهم، ألا وهو موقع سيراليون نفسها على المحيط إذ تتمتع بمرفأ طبيعي وحيد في المنطقة يتسع لعشرات السفن مما جعل بريطانيا تتخذه قاعدة بحريتها للقيام بدوريات في عرض المحيط ومصادرة كل سفينة كان يشتبه في وجود الرقيق على متنها، وذلك بعد موافقة البرلمان البريطاني على قانون إلغاء تجارة الرقيق وتحريمها على رعايا بريطانيا عام 1807. ثم أقنعت بعض الدول الأوروبية الأخرى بالموافقة على القانون، وكان أصحاب السفن المصادرة يقدَّمون إلى محاكم في فريتاون، أقامتها الدول الموقعة على قانون إلغاء الاسترقاق وتجارة الرقيق[20].

توالى وصول أفواج من المستوطنين من شمال وجنوب أمريكا إلى المستوطنة في السنوات اللاحقة، ففي عام 1792 وصل فوج النوفاسكوتشيا Novascotia(*) يتألف من 1190 شخصاً، كما وفد إليها فوج «المارون» Maroon(**) من «جاميكا»[21] وبحلول أوائل القرن التاسع عشر كانت فريتاون تتكون من مزيج من العناصر

---

(19) The Planting of Christianity in Africa نقلًا عن إفريقيا بين الاسترقاق والتحرر ص 229.

(20) انظر: A short History of Sierraleone P. 34.

(21) انظر: Christian Mission in Nigeria 1841-1891. J.F.A. Ajayi, 7th ed. Longman, London, 1983. P. 25 (Foot Note).

(*) النوفاسكوتشيون هم العبيد الذين جُلِبُوا من منطقة شمال أمريكا المسماة بهذا الاسم، فأطلق عليهم.

(**) أما «المارون» فهم العبيد الآبقون في جزر الهند الغربية.

العرقية واللغوية والثقافية والدينية؛ فإلى جانب السكان الأصليين وُجِدَ المستوطنون Setllers، ومن سُمّوا بـ Recaptives وهم العبيد الذين كانوا يُصَادَرُون من على البواخر التجارية (لأنهم كانوا في الأسر ثم أسِرُوا) ويحرّرُون في سيراليون.

وكان معظمهم من بلاد يوربا، وبحلول أواسط القرن التاسع عشر وصل عدد العبيد المصادرين فقط إلى سبعين ألف[22] إلا أن أهم هؤلاء المستوطنين، بالنسبة لموضوعنا، هم فوج نوفاسكوتشيا الذين كانوا نصارى ديانة، إنكليز ثقافة ولغة وعادة.

ولما كان غالبية هؤلاء المستوطنين والعبيد المصادرين قد جُرِّدوا عن أصولهم الدينية واللغوية والثقافية، وحُوِّلوا باسترقاقهم إلى إنكليز لغةً، ومسيحيين ديناً، وأوروبيين ثقافة وسلوكاً في الملبس وحتى في الأسماء.

فإن شارب ووليام ولبرفورس William Willberforce وغيرهما رأوا أن السبيل الوحيد لتكفير هذه الجريمة (الاسترقاق) التي ارتكبها بنو جلدتهم ضد الإنسانية هي تعليم هؤلاء الإفريقيين وتنصيرهم وحمل الحضارة الأوروبية المثلى إليهم[23]. ولعل هذا ما أشار إليه المؤرخ «مايكل كرودار» حيث يقول:

«إن معظم دعاة إلغاء تجارة الرقيق من الإنكليز كانوا مسيحيين متحمسين، رأوا أن حمل بركات دينهم إلى إفريقيا جزء من واجبهم الديني. ولقد حذا بهم حماسهم التنصيري إلى تأسيس عدد من الجمعيات التنصيرية البروتستانتية في التسعينات من القرن الثامن عشر. وكُرِّستْ جهود بعضها في غرب إفريقيا... خاصة في المستعمرات البريطانية»[24].

وهكذا وُجِدَت فكرة تأسيس الجمعيات التنصيرية بعد أن تأسست المستوطنة في سيراليون.

---

(22) A Short History of Africa, P. 156.

(23) انظر: Christian Missionarism. P. 73.

(24) Colonical West Africa. Michael Crowder. London: Frank Casst Co. Ltd., 1978. P.187.

ثالثاً: الإرساليات التنصيرية تتأسس في سيراليون:

بعد إلغاء الاسترقاق، وتأسيس المستوطنة، بدأت أفواج من المستوطنين تفد إليها، كل برفقة منصرين، وكانوا غالباً من أتباع الطائفة البروتستانتية مما يعد بداية لإحياء النشاطات التنصيرية في سيراليون، فقد وصلت إلى سيراليون بعثات تنصيرية على النحو التالي: بعثة الجمعية التنصيرية المعمدية Baptist Mission عام 1765 وكانت تتكون من منصرَيْن، مرض أحدهما وأهمل الآخر التنصير. تلتها إرسالية جلاسكو Glassgow Mission عام 1796. وكانت تتألف من منصرَيْن عاد أحدُهما واشتغل الثاني بالتجارة، ثم وفدت إرسالية مشتركة بين لندن وادنبره تتكون من أربعة منصرين إلا أن نشوب حرب أهلية مَنَعَهم من مباشرة العمل، كما توفي اثنان بعد ستة شهور، وفي عام 1800 وصل فوج «المارون» الذين كان أغلبهم مسيحيي البروتستانت الويسلية[25].

نستنتج مما سبق أن جميع الإرساليات التنصيرية فشلت في أداء مهمتها خلال العقد الأخير من القرن الثامن عشر، ولعل فشل هذه البعثات يرجع إلى عدم تلقي أعضائها تدريبات خاصة ومعلومات كافية عن المنطقة وفقدهم الأسس العلمية السليمة بالخصوص.

في عام 1799 م كوّن «ولبرفورس» وأصدقاؤه «جمعية التنصير الكنسية» (CMS) Church Missionary Society كأحد فروع كنيسة إنكلترا Church of England في مدينة لندن، كان الهدف منها تدريب قسيسين تدريباً جيداً وإرسالهم إلى الخارج للتنصير. فكانت سيراليون أول حقل باشرت فيه الجمعية أعمالها، واتخذت منها منطلقاً إلى المناطق المجاورة فيما بعد. على أن حقيقة الإرساليات التنصيرية كانت لا تزال غريبة وغامضة على الإنكليز مما جعل الجمعية تعتمد على الألمان البروتستانت في القيام بالمهمة في أول الأمر. وهكذا أصبحوا روّاد هذه البعثات بعد تدريبهم في إنكلترا عام 1807 م[26].

---

(25) انظر: إفريقيا بين الاسترقاق والتحرر ص 230.

(26) انظر: A Short History of Sierraleone. P. 40.

وإفريقيا بين الاسترقاق والتحرر ص 231.

بادىء ذي بدء اتجهت البعثات الإنكليزية ـ التي كان هدفها الأساس تقديم خدمات دينية إلى المجتمع الإفريقي من المحررين في فريتاون وما جاورها ـ اتجهت إلى «ريو بونجاس» Rio Pongas(*) أولاً لتنصير شعب الصوصو، وكان النجاح حليفها بالمقارنة مع سابقاتها، مكنها من ذلك مزامنة بعثتها صدور قانون إلغاء الرقيق وتحويل المستوطنة إلى مستعمرة تابعة للتاج البريطاني بعدما كانت تابعة لشركة سيراليون Sierra Leone Company عام 1808[27].

كان أكبر العقبات أمام هذه الإرساليات هو مشكلة اللغات الإفريقية المتعددة بالمنطقة، فاستعانت بجمعية الإنجيل البريطانية الأجنبية The Biritish Foreign Bible Society لترجمة الإنجيل وطبعه بلغات إفريقية عدة، فكانت عوناً كبيراً في تذليل عقبة اللغة.

أما النوفاسكوتشيون فقد احتاجوا إلى قسيس أوروبي كمرشد ديني لهم، ولما كانوا من أتباع الطائفة الميثودية الويسلية فقد أرسلوا إلى إنكلترا في ذلك المطلب، فأرسلت إليهم جمعية ويسلي التنصيرية (جمعية الإرساليات الميتودية) منصراً يسمَّى المحترم جورج وارين Rev. George Warren، ويلاحظ أن تلك البعثات كلها كانت بريطانية ألمانية بروتستانتية[28].

بالنسبة للإرساليات الأمريكية، فقد بدأت تنزل إلى المستعمرة خلال الربع الأول من القرن التاسع عشر، وأبرزها: The American Baord of Commissioners for Foreign Missions عام 1810 م، و The General Missionary convention of the Baptist Denomination عام 1814 م وكانتا إرساليتين بروتستانتيتين عملتا في سيراليون بصفة مؤقتة.

أما الجمعيات الأوروبية الأخرى التي تأسست في سيراليون في تلك الفترة. فأهمها جمعية الإرسالية الهولندية Netherlands Missionary Society عام 1797 م، وجمعية باسيل التنصيرية السويسرية The Basel Missionary سنة 1815 م، وكلتاهما

---

(27) انظر: A Short History of Sierraleone P. 26.

(*) Rio Pongas منطقة تطل على الساحل وتقع اليوم في جمهورية غينيا.

(28) المصدر السابق ص 40.

بروتستانتيتان(29). ويلاحظ تأخر إحياء نشاطات الإرساليات الكاثوليكية في هذه الفترة في سيراليون بالذات.

وهكذا تكون الإرساليات التنصيرية قد تأسست في سيراليون وباشر بعضها العمل في التنصير، وإن لم يكن هناك تأثير كبير إلى حد ما، إلا أنها تقدمت كثيراً.

المبحث الثالث:
نشاطات الإرساليات التنصيرية

أولاً: تنصير المستوطنين وبناء الكنائس:

سبقت الإشارة إلى أن القوات البحرية البريطانية اتخذت من سيراليون قاعدة لها للتصدي للسفن التجارية على طول سواحل غرب إفريقيا، ومصادرة حمولاتها من العبيد وتحريرهم فيما بعد في فريتاون. لأن إعادتهم إلى أوطانهم الأصلية كانت متعذرة، لاحتمال استرقاقهم ثانية في طريق عودتهم فبدؤوا يستوطنون في فريتاون منذ عام 1810 م، وبلغ عددهم خلال العشرينات من القرن التاسع عشرة آلاف شخص، فأصبحت المستعمرة لا تسع لهم مما أدى بالحكومة الاستعمارية إلى البحث عن المزيد من المستوطنات في شبه الجزيرة، كان أهمها، ريجنت Regent، ويورك York، وكنت Kent، وليسترمَوْنت Leicester Mount(30).

وخلال فترة تولِّي السيد تشارلز مكارثي Sir Charles Mac Carthy حكم المستعمرات البريطانية في غرب إفريقيا (1815 ـ 1824)، والذي اتخذ من سيراليون مقراً له، شعر الحاكم باستياء من حالة العبيد المصادرين، وخاصة عندما علم أنهم يُهمَلُون في القرى دون تعليمهم أو رعاية شؤونهم.

لقد عمل هذا الحاكم، الذي كان يحلم بجعل سيراليون المركز الذي تنطلق منه المسيحية والثقافة الأوروبية إلى جميع نواحي غرب إفريقيا، عمل على إقناع جمعية الإرساليات الكنسية (C.M.S) بنقل مركزها من «ريوبونجاس» إلى فريتاون

---

(29) انظر: إفريقيا بين الاسترقاق والتحرر ص 228 وما بعدها.

(30) A Short History of Sierraleone P.P. 42 - 43.

والتركيز على تنصير العبيد المصادرين، فنصب لكل قرية منصراً، لم يكن عمله مقتصراً على التنصير فحسب، وإنما كان يقوم إلى جانب ذلك بمهمة الناظر الحكومي والمحافظ على النظام، والأمين على المخازن يقوم بتوزيع الملابس والمواد التموينية(31).

كان أبرز المتنصرين من هذا الطراز، المحترم وليام جونسون Rev. William Johnson، القائم على شؤون قرية ريجنت Regent التي كانت تتألف من قبائل الإيبو Ibo وبولوم Bulom والصوصو Susu ومع اختلاف لغاتهم، وتباين تقاليدهم وعاداتهم، فقد استطاع المنصر جونسون أن يوحدهم تحت لواء النصرانية، ساعده على ذلك أن هؤلاء كانوا منقطعين عن دياناتهم الأصلية، فأصبحوا يرون في المسيحية والمسيحيين المحيطين بهم قدوة تحتذى. كما كان لزاماً عليهم تعلم اللغة الإنكليزية للتفاهم فيما بينهم، كل ذلك جعل قلوبهم وعقولهم تتفتح لقبول المسيحية وتلقي تعاليمها بكل يسر وسهولة، مع التكيف بعادات أوروبية في الملبس وحتى الأسماء، فكان المنصرون يطلقون عليهم أسماءِ جديدة، كما كانوا يختارون لأنفسهم أسماء كان أغلبها أسماء للقادة الإنكليز مثل كُوكَر Coker، نكول Nicol، وليام Wiliam، مَكْفُوي Macfoy وغيرها، أو أسماء للمنصرين، مثل: رينر Renner، متزجر Metzger، جونسون Johnson وغيرها. أو أسماء كبار المستوطنين مثل: وليامز Williams، جاريت Jarrett، ديفيس Davis وغيرها(32). وتجدر الإشارة إلى أن هذه الأسماء لا تزال مستعملة بين هؤلاء القوم حتى هذا اليوم.

ولما كان الحاكم مكارثي محبًا للبناء والتعمير، فإنه حرص على بناء الدور الحكومية والكنائس في جميع القرى، ولا تزال بقايا بعضها ترى في ضواحي فريتاون.

ومن الجهة الأخرى فإن الحاكم عمل على تقسيم المستعمرة عام 1817. إلى اثنتي عشرة أبرشية في كل منها قسيس ومعلم(33)، مما جعله يحث جمعية

---

(31) المصدر السابق ص 41.

(32) المصدر السابق ص 42.

(33) انظر: إفريقيا بين الاسترقاق والتحرر ص 232.

الـ C.M.S على استيراد المزيد من المنصرين لتوزيعهم على القرى والأبرشيات، وبهذا تكونت بالفعل مراكز التنصير في سيراليون، وقبل وفاة الحاكم مكارثي كانت المستعمرة قد توسعت وعمت كل نواحي شبه الجزيرة، وانتشرت النصرانية بين العبيد المصادرين والمستوطنين، وفي عهده كذلك أرست الجمعيات التنصيرية قواعدها ورسخت قدمها في أراضي سيراليون من بناء الكنائس وتأسيس المدارس والمعاهد لتخريج المنصرين.

يستنتج مما سبق أن السير مكارثي كان منصراً أكثر منه حاكماً.

ثانياً: التعليم المسيحي والحضارة الأوروبية وأثرها على المستوطنين والأهالي:

عندما بدأت الجمعيات التنصيرية الأوروبية تبعث منصريها إلى المستوطنة أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، كانت من بين العقبات والمشكلات التي واجهتهم الظروف البيئية. فكانت كثرة الأمراض الاستوائية وتفشيها، نضيف إلى ذلك سوء الإعداد وعدم الخبرة بالمنطقة.

لقد عملت جمعية الإرسالية الكنسية على تفادي هذه المشكلات في وقت مبكر، مستغلة الفرصة المؤاتية أمامها المتمثلة في المستوطنين الذين قضوا سنوات في أمريكا وأوروبا، وأصبحت لديهم الاستعدادات اللازمة لتولي مناصب في الكنيسة والإدارة.

ففي عام 1814 أسست جمعية .c.m.s معهداً مسيحياً على سفح جبل ليسستر Mount Leicester لتدريب وإعداد منصرين من المستوطنين، يقومون مقام المنصرين الأوروبيين المعرضين للأمراض[34]. يُعَدّ هذا المعهد الحجر الأساس للتعليم المسيحي في سيراليون بل في غرب إفريقيا، كما كان يعتبر تأسيسه مرحلة من مراحل تنفيذ البرامج والأهداف التي من أجلها اختيرت هذه المنطقة لتوطين

(34) المصدر السابق. انظر: A Short History of Sierraleone. P. 42 وكذلك Africa Since 1875. Robin Hallett. The University of Michigan Press, 1970 P.335.

العبيد المحررين ومحاربة الاسترقاق وتجارة الرقيق، وتطور المعهد فيما بعد تطوراً سريعاً بفعل مصادرة العبيد من على السفن وارتفاع عددهم في السنوات اللاحقة، الأمر الذي اضطرت حياله الجمعية إلى نقل المعهد من على سفح الجبل إلى منطقة السهل الساحلي في حي فوراباي Fourah Bay، فطوّرته من حيث المبنى والتعليم والتدريب عام 1827. وأبقي عليه اسمه الرسمي «المعهد المسيحي» The Christian Institution لغرض تخريج أكبر عدد من المنصرين ليس للعمل في سيراليون فحسب، وإنما لتوزيعهم على أنحاء من غرب إفريقيا. لقد أدرك المنصرون بالتجربة، مدى فعالية وقدرة العبيد المحررين المنحدرين من مختلف قبائل غرب إفريقيا وتأثيرهم في مجال التنصير وتنفيذ مخطط تحويل غرب إفريقيا إلى المسيحية، فكان أول طالب يُسجَّل بالمعهد هو «صموئيل اجايي كروذر» من قبيلة «آكو» في بلاد يوربا[35]، الذي تولّى فيما بعد نقل المسيحية إلى أراضي يوربا (نيجيريا اليوم) كما سيأتي.

شجع تقدم المعهد السريع الجمعية على تطوير البرامج لتتعدى إلى تدريب المعلمين، ودفعهم كذلك إلى إنشاء مدارس ثانوية وابتدائية تابعة للمعهد، أبرزها وأقدمها:

- مدرسة للبنين تسمى Grammar School عام 1845 م.
- مدرسة للبنات تسمى Anne klash School عام 1849 م[36].

بالإضافة إلى 22 مدرسة ابتدائية كلها تابعة لجمعية .C.M.S.

أما جمعية الوسلي التنصيرية فكانت لها 13 مدرسة ثانوية وابتدائية يدرس بها 1541 تلميذاً وتلميذة، يدرسهم ما بين ثلاثين وأربعين مدرساً، وكل هذه المدارس كانت مقامة في فريتاون وضواحيها في شبه الجزيرة.

ومع أن الحكومة الاستعمارية كانت مسؤولة عن تعليم المستوطنين إلا أنها لم تفكر في إنشاء مدارس حكومية إلا في وقت متأخر، ومع ذلك كان اهتمامها

---

(35) إفريقيا بين الاسترقاق والتحرر ص 249.

(36) انظر: The Development of Islam in West Africa P.296.

بالمدارس ضئيلاً، إذ كانت تنفق على المدارس التبشيرية بدلاً من إنشاء المدارس الخاصة بها. استأنفت الإرساليات الأمريكية نشاطها في سيراليون عام 1841 وذلك عندما قتل بعض العبيد طاقم سفينة كانت تشحنهم إلى «كوبا»، فأرغموا الربان على تحويل وجهة السفينة، فكان أن أرسوا على شواطىء أمريكا الشمالية وهناك تمّ تحريرهم، ولدى عودتهم رافقتهم إرسالية تضم عدداً من المنصرين. على أن الإرساليات الأمريكية المنتظمة قد وصلت سيراليون عام 1855 م، وتميزت عن الإرساليات الإنكليزية بأنها كانت، إلى جانب التنصير والتعليم النظري، تقدم لأتباعها المواطنين العلوم بالأعمال اليدوية والحرف والزراعة المتقدمة والتجارة والحياكة، كما أنها ركزت اهتمامها على المناطق النائية في الداخل. وكانوا يبعثون تلاميذهم إلى الولايات المتحدة لمواصلة التعليم العالي.

أهم الجمعيات التنصيرية الأمريكية هي:

- إرسالية المندى The Mende Mission.

- جمعية الأخوة المسيحية المتحدة (United Berthren in Christ (U.B.C.

- جمعية الأخوة التنصيرية المتحدة للكنيسة الأمريكية American Church of The Evanglican United Brethren المعروفة اختصاراً بـ E.U.B.

ومن أهم مدارسها:

- مدرسة هافورد Haford School للبنات في مدينة مويمبا Moyamba جنوب سيراليون عام 1904 م.

- مدرسة ألبرت أكاديمي Albert Academy للبنين في فريتاون عام 1904 كذلك، كان الغرض منها إعداد شباب منصرين ومعلمين، يضاف إليها المدارس الابتدائية والمعاهد المهنية الأخرى[37].

أما الإرساليات الكاثوليكية فإنها تأخرت في هذه المرحلة عن غيرها في تأسيس قواعدها، وذلك منذ تلاشي نفوذ البرتغاليين وتوقف نشاطهم التبشيري

---

(37) انظر: A Short History of Sierraleone P. 128.

والتجاري في المنطقة، واضمحلال الإرساليات الكاثوليكية من سيراليون أواخر القرن السابع عشر لم تعد هناك جمعية تنصيرية كاثوليكية إلا في عام 1859 عندما وصل إلى فريتاون أسقف الرومان الكاثوليكي وعدد من الكهنة لتأسيس إرسالية لهم، إلا أن عدوى الحمى الصفراء التي انتشرت يومئذ أصابتهم وقضت عليهم عن آخرهم، انقطع بعدها النشاط الكاثوليكي إلى عام 1864 حيث استأنف الأب بلانشت «Balanchet» من أبرشية الروح القدس العمل من خلال إرسالية كاثوليكية حالفها النجاح أكثر من سابقاتها[38]. فأنشأت المدارس وقامت بتقديم خدمات خيرية إلى الفقراء ولكنها بخلاف البروتستانت لم تدرب المواطنين على التنصير أو الأعمال اليدوية والمهن المفيدة.

يلاحظ إذن أن التعليم كان يرتبط بالتنصير ارتباطاً وثيقاً وأن المدارس المسيحية التابعة للإرساليات الإنكليزية لم تكن تقدم العلوم المهنية وإنما كانت تشجع على تعليم العلوم الإدارية والوظيفية، كما أن التعليم كان حكراً في المرحلة الأولى على المستوطنين والعبيد المحررين في المستعمرة دون سكان الداخل ويرجع السبب إلى «أن الحكام المستعمرين كانوا يعتمدون عليهم في الإدارة أكثر من أبناء البلاد الأصليين»[39] الذين أبعدهم الاستعمار عن مراكز النفوذ خاصة المسلمين منهم كما سيأتي. على ضوء ما سبق فإن السؤال الذي يمكن طرحه الآن هو: هل أثَّر التعليم المسيحي والحضارة الأوروبية على المستوطنين والأهالي الأصليين؟ وما مدى هذا التأثير على هؤلاء وأولئك؟. يجدر بنا قبل الإجابة على السؤال المطروح، الوقوف، ولو برهة، عند كلمة «الكريول» للتعرف عليها حتى تتضح لنا الرؤية فيما بعد، فمن هم الكريول؟ كلمة «الكريو» اسم أطلق على أولاد المستوطنين وسلالة العبيد المحررين الذين وُلدوا في سيراليون، ذلك لأن غالبية المستوطنين الأصليين - توفوا خلال السبعينات من القرن التاسع عشر، وكان هؤلاء قد تزاوجوا واختلطوا بحيث أصبح، بمرور الزمن، من الصعب التمييز بين المستوطنين والعبيد المحررين من القبائل الإفريقية من ناحية، وبين هؤلاء وأفراد

---

(38) المصدر السابق ص 75.

(39) The Development of Islam in West Africa. P. 296.

القبائل المحلية الذين نزحوا إلى المستوطنة، واستحسنوا الحياة الأوروبية والديانة المسيحية وقلدوها من ناحية أخرى، فهؤلاء جميعاً يحملون اسم «الكريول» CREOLE وتسمى لغتهم لغة الكريو krio وهي عبارة عن مزيج وخليط من اللغات الفرنسية والإنكليزية والإسبانية والإفريقية، ويغلب عليها الطابع الإنكليزي لكثرة احتوائها على مفردات إنكليزية[40] وأغلبهم مسيحيون، على أن مجتمع الكريول في فريتاون يحتوي على أقلية مسلمة لا يستهان بها ـ كما سيأتي ـ.

إن اصطناع التنصير داخل هذا المجتمع المخلوط في سيراليون بمساعدة ومساندة الاستعمار كان له آثار بالغة الخطورة في مسيرة البلاد التاريخية ومصيرها السياسي والثقافي والاجتماعي كما أن الاعتناء المطلق بتعليمه دون غيره أثر كثيراً في العلاقة بين الأهالي والمستوطنين. ولما كان لهذا التعليم وتلك الحضارة جوانبهما الإيجابية والسلبية فإن الموضوعية تقتضي إيراد أهم الإيجابيات والسلبيات ثم مناقشتها والاستنتاج منها.

(أ) أهم الإيجابيات:

إظهار اسم سيراليون مبكراً في ميدان التعليم والثقافة الغربية، وحيازتها على قصب السبق إلى كثير من الحضارات الأوروبية في المنطقة، فأوجدوا أول كلية جامعية في إفريقيا غير العربية، وتأهل أول سيراليونيَّيْن للطب في بريطانيا عام 1856 قبل أية دولة في غرب إفريقيا بسبعين عاماً[41] اعتماد المستعمرات البريطانية في غرب إفريقيا على سيراليون في إعداد المنصرين والمعلمين وفي تنظيم الخدمات الحكومية فكان منهم الموظفون والأطباء والقضاة والمحامون وكبار الإداريين بالإضافة إلى التجار والمهنيين والحرفيين الذين نقلوا التجارة والنجارة والخياطة والزراعة الأوروبية إلى سواحل غرب إفريقيا، وأخيراً فإن التعليم جعلهم قادة الفكر وطلائع التقدم السياسي والاجتماعي في غرب إفريقيا[42].

(40) انظر: A Short History of Sierraleone. P. 76.

(41) انظر: سيراليون وليبيريا ص 24.

(*) الطبيبان هما Dr. J.A. Harton و Dr. W.B Davis.

(42) انظر: A Short History of Sierraleone P. 100.

(ب) أهم السلبيات:

جعل التعليم الخاص من المستوطنين نخبة متميزة في المجتمع، وأداة طيعة في يد الاستعمار الذي أراد أن يدير البلاد بواسطتهم ويضرب بهم كل المصالح الوطنية، فمكنهم ذلك من إحكام السيطرة على البلاد بكل سهولة، كما أن تعليمهم المسيحي وتحضرهم الأوروبي جعلهم يتعالون ويتكبرون على الأهالي في الداخل، فكانوا ينظرون إليهم باحتقار وإهانة مِمَّا سبَّب بغض وكراهية الأهالي لهم، إذ كانوا يسمون الواحد منهم بالرجل البدوي «Country Man» وربما كان ذلك بعض الأسباب في عدم رضاهم ـ خاصة السلاطين ـ بتعليم أولادهم في المدارس النظامية لكيلا يتعالوا عليهم فيما بعد، وأخيراً فإن معظم المتعلمين الأوائل كانوا يدينون بالولاء المطلق للاستعمار والتنصير أكثر من ولائهم للوطن.

إن عناية التنصير والاستعمار الفائقة بتعليم المستوطنين والعبيد المحررين لم تكن لتعود بالفائدة الحقيقية على البلاد، وإنما كانت من أجل ترسيخ قدم الاستعمار في غرب إفريقيا وساعد على ذلك إنشاء الكلية الجامعية وغيرها من المؤسسات التعليمية التي وإن استفاد منها المواطنون فيما بعد، إلا أن الغرض الأساسي منها كان تدريب المنصرين لنشر المسيحية، فما كانت سهولة تغلغل المسيحية من سيراليون إلى نيجيريا إلا بواسطة المواطنين النجيريين الذين تعلموا في الكلية، والطبيبان المشار إليهما آنفاً استخدمتهما بريطانيا في جيشها ولم يعودا إلى البلاد إلا بعد تقاعدهما[43]، وكذلك بعض المحامين استبقتهم الحكومة الاستعمارية في خدمتها فلم يعودوا إلى سيراليون. أما التجار وإن نجح بعضهم، لكن معظمهم كانوا يمثلون قنوات تمرير البضائع الأوروبية إلى غرب إفريقيا وما كان المهنيون إلا أداة لمد النفوذ التبشيري في المنطقة وفق السياسات المرسومة والمخططات المدروسة، كما سبق، أما سيطرتهم على الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية مع قلة عددهم فقد كانت لصالح الاستعمار والتنصير كذلك، لذا فإن نفوذهم تلاشى بُعَيْد الاستقلال وتولى أبناء البلاد الأصليين زمام الأمور، وإن كان هؤلاء كذلك من تلاميذ المنصرين.

---

(43) المصدر السابق، ص 77.

نستنتج من كل ذلك أن الجانب الإيجابي أصبح، على ما يبدو خبراً بعد أثر، فلم تعد سيراليون لامعة في تلك الميادين إلا في كتب التاريخ بل لقد انقلبت الموازين على كل الأصعدة، أما الجانب السلبي فلا يزال معظم آثاره على ما يبدو، باقية، فلا تزال مخلفات الاستعمار تغزو أفكار الأجيال ثقافياً وفكرياً واجتماعياً، ولا تزال جذور التنصير ثابتة ومؤسساته قائمة تنفذ مخططاتها وبرامجها. والأنكى من ذلك كله هو السياسة التي تبناها المنصرون في إرغام كل راغب في التعليم في مدارسهم على المسيحية والتي أدت إلى تحويل العديد من أفراد الأسر المسلمة إلى المسيحية فغدت الأسرة الواحدة تتألف من أبناء مسيحيين، وآباء مسلمين خاصة بين القبائل التي وصل أبناؤها إلى المناصب الرئيسية[44] كقبائل المندي والتمني والقاي.

ثالثاً: الانتقال بالتنصير من سيراليون إلى نيجيريا

أسبابه ودوافعه:

إن الهدف من تأسيس مستوطنة سيراليون ـ على ما سبق ـ كان تنصير وتغريب غرب إفريقيا انطلاقاً من تلك القاعدة أولاً، ثم اتخاذها منفذاً للتجارة الأوروبية إلى المنطقة ثانياً، لذا تلاحظ أن الذي تولى أمر المستوطنة في أول عهدها كان «شركة سيراليون» ولما كان الهدف الديني المسيحي هو الأساس، فإن نشاط الجمعيات التنصيرية لم يقتصر على المستوطنة فقط وإنما توسع وتعدى المستوطنين ليعم الوثنيين من الإفريقيين، وتحقيقاً لهذا المطمع تولدت فكرة تأسيس كنيسة إفريقية ضمن الطائفة الأنجليكانية تكون مستقلة عن إنكلترا في رجال الدين والتمويل.

ومع أن التنصير من قبل الكنائس الوسلية والميتودية والأنجليكانية انتشر من سيراليون إلى كل من غامبيا وغانا ونيجيريا إلا أنني سأقتصر على ذكر نيجيريا، وبشكل موجز.

سبق وأن أشرت إلى أن قبائل يوربا كانوا الأغلبية بين العبيد الذين صادرتهم

(44) انظر: إفريقيا بين الاسترقاق والتحرر ص 233.

سفن البحرية البريطانية، وعندما أطلق سراحهم في سيراليون استقروا هناك فمنهم من تعلم العلم أو المهنة أو الحرفة، ومنهم من زاول التجارة، وأتقنوا كل الأعمال التي باشروها لدرجة أن نال بعضهم شهرة محلية كمنصري البروتستانت، وموظفي الحكومة أو مهنيين وحرفيين، كما كسبوا الثراء من خلال مزاولتهم النشاطات الاقتصادية والتجارية.

وسرعان ما اكتظت بهم فريتاون، فلم يعودوا يحصلون على الوظائف والأعمال فبدؤوا ينتشرون في المستعمرات البريطانية الأخرى طلباً لأسواق رائجة لبضائعهم بالنسبة للتجار أو طلباً للعمل والوظيفة بالنسبة لذوي المهن والمهارات منهم.

وفي الثلاثينات من القرن التاسع عشر قرر عدد من السيراليونيين (العبيد المحررين من اليوربويين المولد) العودة إلى وطنهم الأصل حيث نزلوا في منطقتي بَدَجري Badagri(*) وأبيوكوتا Abcokuta(*). وقد ازدادت هجرة هؤلاء بين العامين 1839 و 1842 حيث هاجرت مئات عديدة منهم إلى وطنهم بعد فك أسرهم في سيراليون من السفن التجارية[45].

استاء المنصرون في سيراليون من هذه الهجرات الجماعية التي كانت ستؤدي إلى إهمال أو نبذ أبرشياتهم في سيراليون من الاستيطان المسيحي حيث «الله معروف» كما عبر عن ذلك أبرز المنصرين في فريتاون هنري تاونسند Henry Townsend: «إن مغادرة المهاجرين سيراليون يعني أنهم قد تركوا البلد حيث كان الله معروفاً إلى الآخر حيث ليس الله معروفاً، وبذلك يولون ظهورهم عليه»[46]. وبعد بضع سنوات التحق بعض المنصرين بالمهاجرين الذين كانت لهم اتصالات بالكنيسة البروتستانتية في سيراليون[47]، على أن التنصير المنتظم والفعال في نيجيريا بدأ عام 1844 بعد ما سبقته الحملة التبشيرية المعروفة تاريخياً بـ «حملة

---

(45) انظر: A History of West Africa. P. 129.

(*) هما مدينتان تقعان جنوبي نيجيريا على مقربة من العاصمة لاغوس.

(46) Christian Mission in Nigeria P. 29.

(47) انظر: Africa Since 1875 P.288.

النيجر» Niger Expedition عام 1841[48] كان الهدف منها إرساء قاعدة التنصير في أراضي يوربا على ضفتي نهر النيجر بالذات.

لقد كلفت هذه الحملة الحكومة البريطانية مائة ألف جنيه، وكانت تتألف من مائة وخمسين أوروبياً وبعض الإفريقيين من سيراليون.

وتجدر الإشارة إلى أنه كان من ضمن أعضاء الحملة: ممثلان للحكومة البريطانية لتوقيع اتفاقيات مع الأهالي عند اللزوم، وللبحث عن إمكانية إيجاد ممثل دائم للحكومة؛ علماء في مختلف العلوم، مجهزون بأحدث الأجهزة العلمية وقتئذ لرصد المناخ والنبات والحيوانات والتربة، ولدراسة أحوال السكان ومؤسساتهم الاجتماعية والسياسية. وكان منهم تجار لمراقبة حركة التجارة على نهر النيجر والعملة المتداولة، بالإضافة إلى قسيسين من جميعةالـ C.M.S. للتقرير عن إمكانية العمل التنصيري بالمنطقة، كما كان منهم ممثلون من الجمعية الزراعية للحصول على قطعة أرض مناسبة على مقربة من النهر لإنشاء أول حقل مثالي، العمل الذي خصص له 24 شخصاً دُرّبوا في سيراليون، وارفقوا بالمنصر السيراليوني «توماس كينج» Thomas King ليعلمهم الصلوات المسيحية.

ومع أن هذه الحملة لم يحالفها النجاح المنشود، وذلك بوفاة 45 من الأوروبيين وتعطيل بعض الخطط بذلك، ولكنها تعتبر بداية للأعمال التنصيرية الجديدة في نيجيريا[49]، إذ توالت الحملات في السنوات 1854 و 1857 و 1871 مما يدل على مثابرة القوم وصبرهم على العمل والسعي لبلوغ مبتغاهم وإصابة أهدافهم.

بمناسبة الحديث عن حملات النيجر التنصيرية تجدر الإشارة إلى أن «صموئيل أجايي كرَوْذر» Sumuel Ajayi Crowther من أصل نيجيري من قبيلة يوربا، كان له دور ريادي في القيام بتلك الحملات. كان صموئيل من العبيد المحررين Recaptives. اسِرَ في الخامس عشر من عمره عام 1822 عندما أغير على

---

(48) انظر: A History of West Africa. P. 129.

(49) Christian Mission in Nigeria. P. 13.

قريته أثناء حرب أهلية بين قبائل يوربا، وبعد مروره بأيد عديدة، بين بيع وشراء انتهى به المطاف إلى أيدي النخاسين البرتغاليين الذين شحنوه مع غيره في سفينتهم التي تمت مصادرتها وتحرير العبيد الذين كانوا على متنها في ساحل سيراليون، فكان بذلك أول يوربوي يصل سيراليون في يونيو عام 1822. وتم تعميده في العام التالي، ويُسمَّى بهذا الاسم تبركاً بأحد القسيسين البريطانيين[50].

اعتنت الكنيسة بتعليمه لما عهدت فيه من ذكاء فكان ضمن الدفعة الأولى التي تخرجت في كلية فوراباي، عمل بعد ذلك معلماً ومبشراً لبضع سنوات ثم أرسل إلى إنكلترا لمواصلة الدراسات اللاهوتية، وبعدها استأنف العمل في سيراليون إلى أن أرسل ضمن الحملة التنصيرية إلى نيجيريا عام 1841 بعد أن استعان بالمنصرين البيض في استعمال الحروف اللاتينية لكتابة لغة يوربا وترجمة الإنجيل فيها «فكان بذلك أول من وضع اللبنات الأولى للتنصير في نيجيريا»[51].
في عام 1843 عين صموئيل أسقفاً على جميع الكنائس الميتودية والأنجليكانية في المستعمرات البريطانية، فكان بذلك أول أسقف إفريقي في غرب إفريقيا، وكان يتخذ من سيراليون مقراً لأسقفيته إلى أن تم إنشاء أبرشيات في عدد من مدن منطقة يوربا مثل «برجري» و«أبيوكوتا» و«أونتشا»(*) في أعقاب الحملات التنصيرية المشار إليها فيما سبق، ومن الملاحظ، أن الأسقف صموئيل كان أول من ألقى الوعظ الديني المسيحي بلغة يوربا.

لقد استعان الأسقف كروذر بغيره من المنصرين السيراليـونيين في نشر المسيحية في نيجيريا، ففي «حملة النيجر» عام 1857 تمكن من تأسيس إرسالية وبناء كنيسة في مدينة أونتشا. وولّى عليها القس J.C. Taylor المولود في سيراليون من أبوين من قبيلة الإيبو Ibo[52].

---

(50) المصدر السابق، ص 20.

(51) انظر: الإسلام في نيجيريا. آدم عبد الله الألوري ط: 3 أجيجي: مركز التعليم الغربي الإسلامي، 1398هـ ـ 1978 م. ص 148.

(*) هي إحدى المدن النيجيرية في الجنوب.

(52) انظر: Christian Mission in Nigeria. P. 33.

إن جهود الأسقف كروذر وغيره في نشر المسيحية في غرب إفريقيا بعامة وفي نيجيريا بخاصة، كانت جهوداً جبارة ومهمة لدرجة أنه يمكن القول ـ وبدون المبالغة ـ إن النشاطات التنصيرية في غرب إفريقيا كانت بجهود أوروبية إفريقية مشتركة، إذ ما كان دخول التنصير إلى نيجيريا سهلاً بدون دليل من أبنائها، ونفس الشيء يقال عن غانا وغامبيا وغيرهما.

إن نجاح الأسقف «كروذر» في كتابة الإنجيل بالحروف اللاتينية كان قضاء على الحروف العربية التي كانت تكتب بها اللغة اليوربوية، كما أن ذلك شجّع التنصير والاستعمار على تركيز اهتمامهما ونشاطهما على جنوب نيجيريا بالذات كمنفذ لفرض سيطرتهم على البلاد، وظهر للمستعمرين جدوى الاعتماد على خريجي كلية «فوراباي» في تنفيذ مخططاتهم التنصيرية والاستعمارية في المنطقة.

وهكذا بدأت الإرساليات من الكنائس الأوروبية والأمريكية تتدفق على بلاد «يوربا» وتزاول التنصير في القرى والمراكز التجارية على الأنهار، كما نشطت التجارة الأوروبية على طول سواحل نيجيريا خلال العقديْن التاليين للحملات[53]. وما أن رسخت أقدام القوم حتى شرعوا في محاربة الإسلام والتعليم العربي، فهدموا كل ما يمت إلى الإسلام بصلة وبنوا مكانه ما له صلة بالكنيسة، وسيطرت الجمعيات التنصيرية على المؤسسات التعليمية، وفرضوا بذلك التعليم الكنسي الغربي على مسلمي الجنوب بالذات الذين غَدَوْا حائرين في أمرهم إلى أن جاء من سيراليون إدوارد ويلموت بليدن Dr. Edward Wilmot Blyden، مدير مصلحة المعارف في سيراليون يومئذ، والذي سبق أن عالج المشكلة المماثلة في سيراليون مع المسلمين، فأكسبته خبرته معرفة بطريقة حل المشكلة في نيجيريا حيث طلب إلى الحكومة البريطانية الاستعمارية فتح مدارس حكومية خاصة يتعلم فيها أبناء المسلمين المعارف الإنكليزية إلى جانب ديانتهم الإسلامية، فوافقت الحكومة على طلبه، ففتحت أول مدرسة في «لاغوس» Lagos عام 1897 لهذا الغرض يشرف عليها مدير مسلم[54]. وبهذا تمكن المسلمون من إدخال التعليم الغربي في

---

(53) انظر: Africa Since 1875. P. 288.

(54) انظر: الإسلام في نيجيريا ص 150.

مدارسهم دون أن يقعوا في مصيدة التنصير والاستعمار إلّا نادراً.

نستنتج إذن أن أهم أسباب الانتقال بالتنصير من سيراليون إلى نيجيريا كانت الهجرات الجماعية المتتالية التي قام بها النيجيريون الذين حُرِّروا من الرق في سيراليون، كما يمكن القول إن دوافعه لم تكن جديدة عارضة وإنما كانت تنفيذاً لخطة، وتحقيقاً لأهداف من أجلها أنشئت المستوطنة ألا وهي نشر المسيحية والثقافة الأوروبية في غرب إفريقيا عن طريق المستوطنة والمستوطنين.

رابعاً: بين الإسلام والتنصير والاستعمار في سيراليون:

على ضوء كل ما سبق يمكن القول بأن منطقة غرب إفريقيا بعامة كانت من أهم نقاط الالتقاء بين الإسلام والمسيحية، وإن سيراليون، كأهم نقطة انطلاق التنصير بالمسيحية إلى أنحاء عدة من غرب إفريقيا، يمكن اعتبارها نقطة من نقاط هذا الالتقاء بصفة خاصة.

من المسلَّم به تاريخياً أن الإسلام سبق المسيحية في غرب إفريقيا بقرون، وتدخل المنطقة المعروفة حالياً بسيراليون في ذلك النطاق، أي إن الإسلام دخل سيراليون قبل المسيحية بجميع مراحلها، وإن لم يكن منتشراً بصفة ملحوظة، ولكن وجدت عناصر إسلامية فاعلة ومعتبرة ومؤثرة. فرواية العالم المسلم والقسيس الكاثوليكي الأول في سيراليون، الآنفة الذكر؛ وما تذكره كتب التاريخ من أن أسماء إسلامية محرفة «ظهرت على شخصيات بارزة شرقي البلاد منذ عام 1700 م، مثل «مورانا» أي عمران، و«لامين» أي الأمين، و«دودر» أي داود»[55]؛ وأن ملك نمجبانا Nemgbana (1710 ـ 1793)، أحد ملوك قبيلة التمني أرسل أحد أبنائه إلى المغرب لتعلـم اللغة العربية والدين الإسلامي[56]؛ وأن علماء مسلمين كانوا أعواناً ومستشارين لبعض الملوك منذ القرن السادس عشر[57]، فإن ذلك كله يقف دليلاً

---

(55) الإسلام في سيراليون. مجلة الأزهر، المجلد 21. ص 281 وما بعدها.

(56) انظر: Sierraleone Heroes: 50 Great Men and Women helped Build the Nation Team of Intellectuals. London: Commonwealth Press, 1988. P. 8.

(57) المصدر السابق ص 6.

ساطعاً على ما أشرت إليه من سبق الإسلام المسيحية إلى المنطقة.

كما أن هناك علماء مسلمون اهتموا بالتعليم وتأسيس المدارس والمعاهد الإسلامية، نذكر منهم العالم «فودي ترواليي» (1790 ـ 1880) الذي أسس معهداً شمالي البلاد كان التعليم فيه غاية في الجودة والنظام والروعة أعجب به المراقبون من الخارج لدرجة أن الدكتور بليدن Dr. Blyden مدير المعارف يومها، أطلق عليه اسم «أكسفورد إفريقيا». هكذا كان الوضع بالنسبة للإسلام والتعليم الإسلامي لدى وصول التنصير والاستعمار عام 1787 م إلى المستعمرة، وقبل الإعلان عن دخول كل البلاد تحت حماية التاج البريطاني في 1896/8/31 م ترى ماذا كان موقف الاستعمار والتنصير من الإسلام والمسلمين؟!

إن موقف التنصير والاستعمار من الإسلام والمسلمين كان أعنف ـ على ما يبدو ـ مما كان عليه في مناطق غرب إفريقيا الأخرى. فقد دخلا البلاد مجهزَيْن بمعدات بشرية لمقاومة المسلمين وإعاقة المد الإسلامي، وتتمثل تلك المعدات في المستوطنين من العبيد المحررين الذين تنصروا بحكم استرقاقهم في أمريكا وبريطانيا، ثم هُجِّروا إلى سيراليون، ولما استقرّ بهم المقام، استخدمهم هؤلاء المبشرون والمستعمرون في ضرب المصالح الإسلامية وطمس معالمها، فعمدوا أولاً إلى القضاء على التعليم الإسلامي، وأغلقوا مدارسهم في وجه المواطنين وأبناء المسلمين، وركزوا على تعليم أبناء المستوطنين والمحررين، وفتحوا أمامهم أبواب التقدم، وهيؤوا لهم وحدهم الفرص في الوظائف الحكومية والتجارة «وأبعدوا أبناء المسلمين من قبائل المندي والتمني والقاي(*) عن ساحة التقدم والنفوذ، وبالتالي تقدم التعليم الغربي لصالح (الكريول) المسيحيين فأصبحوا ـ مع كونهم الأقلية القليلة ـ ذوي النفوذ في المجتمع»[58] كان هذا هو موقف التنصير والاستعمار من الإسلام والمسلمين، بصفة عامة، وهو موقف يتسم بالعداء والحقد والبغض.

أما في المستعمرة (فريتاون وما جاورها) فالأمر كان أدهى وأمر. فقد كان من

(58) The Development of Islam in West Africa PP. 296-7.

(*) القاي (Vai) إحدى قبائل سيراليون في الجنوب.

بين العبيد الذين حرروا من على سفن النخاسين مسلمون ـ رجالاً ونساء وأطفالاً ـ من قبيلة يوربا الذين فضلوا استيطان سيراليون على العودة إلى وطنهم الأصلي، ومع أنهم اندمجوا في مجتمع الكريول البوربوي المسيحي، وشاركوهم في بعض العادات، لكنهم احتفظوا بهويتهم الإسلامية والتزموا في تصرفاتهم وحياتهم ما تمليه عليهم عقيدتهم الإسلامية وتعاليمها وثقافتها، مما جعلهم محل شبهة وريبة من قبل الحكومة، لولا حماية أحد المحامين لهم الذي أسكنهم في جزء من أراضيه[59]. كان ذلك موقف الحكومة العدائي منهم.

أما موقف المستوطنين المسيحيين، ذوي النفوذ من «المارون» والنوڤاسكوتشيين، فقد اتسم باحتقار المسلمين واضطهادهم مما اضطرهم إلى الهجرة نحو حدود فريتاون الشرقية في ضاحيتَيْ فورا باي Fourah Bay وفولا تون Fula Town حيث اندمجوا في قبيلتي الفولا والماندنجو، فكانت الضاحيتان أهم مراكز المسلمين في فريتاون إلى اليوم، حيث بنوا مساجد وبدأ الوثنيون في القرى المجاورة يدخلون في الإسلام[60] على أيديهم. وبمرور سنين بَدَأ الإسلام ينتشر بسرعة بالمنطقة لدرجة لفتت نظر حاكم المستعمرة البريطاني، وهاله الأمر، مما أدى إلى أن يكتب إلى وزير المستعمرات يشكو الوضع قائلاً: «إن المتحولين [المسلمين] قد ثبّتوا أقدامهم في ضواحي فريتاون الشرقية وعلى الأخص في الضاحيتين «فواراباي» و«فولا» وأقاموا فيهما مسجدين كبيرين مرموقين...»[61]. وأخيراً قرر الحاكم طردِ المسلمين من البلاد بعد أن أعطاهم مهلة يفكرون فيها؛ إما الجلاء وإما التنصير **﴿يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون﴾**. وهكذا أيّد الله عباده الذين نصروا الله فنصرهم، وفضلوا طردهم على تنصيرهم، فلم تكد المهلة تنتهي حتى بوغت الحاكم بأمر انتقاله من سيراليون، ثم يأتي خَلَفه فيلغي القرار المشؤوم ويُبقي على المسلمين. ولكن هل وقف الأمر عند هذا الحد وانتهى؟

---

(59) انظر: A Short History of Sierraleone. P. 54.

(60) انظر: الإسلام في سيراليون، مجلة الأزهر السابقة.

(61) نقلاً عن المصدر السابق.

إن القرار الجديد لم يعجب المسيحيين من المستوطنين الذين كانوا يكرهون المسلمين ويكنون لهم في صدورهم الضغائن والحقد، ففي عام 1839 أثار المسيحيون الشغب ضد المسلمين فأحرقوا مساجدهم وانتهكوا حرماتهم وأعراضهم لا لشيء إلا لدعوتهم الناس إلى الصلاة، مما حمل بعضهم على الهجرة إلى القرى المجاورة مثل موري تاون Murray Town وهستنجس Hastings . وأباردين Aberdeen وغيرها التي أصبحت فيما بعد مراكز للمسلمين(62). وبعد إعادة بناء المسجدين في السنوات اللاحقة أصبحا يستقطبان أكبر تجمع لمسلمي الآكو(*) في فريتاون المعاصرة(63).

أما ناحية التعليم فإن أولادهم كانوا محرومين من التعليم الغربي فكانوا يرسلونهم إلى المدارس القرآنية كما كانوا يرسلون المتفوقين منهم إلى مدينة دنجراية DINGRAIYA في فوتا جالون (غينيا اليوم) وذلك منذ عام 1841 م ليحصلوا على التعليم الإسلامي العالي.

نلاحظ إذن أن تضحية هؤلاء القوم المسلمين كانت كبيرة في نشر الإسلام في فريتاون، فإليهم يرجع الفضل في منافسة المسلمين المسيحيين اليوم في المناصب ومزاحمتهم في مراكز النفوذ، فقد كانوا أول من أسسوا مدارس إسلامية نظامية أيام الاستعمار بمساعدة الدكتور بليدن، ولا تزال الضواحي والأحياء التي يقطنونها تعج بالمسلمين، وتشاهد في سمائها عشرات المآذن يرتفع منها صوت الحق خمس مرات كل يوم منادياً إلى الصلاة والفلاح.

لم ينج الأفراد والشخصيات الإسلامية الوطنية من اضطهاد التنصير والاستعمار كذلك خاصة من أفراد القبائل الذين سكنوا فريتاون، نذكر منهم شخصية واحدة كمثال، وهو دالا مودو دمبويا Dala Modu Dumbuya (1770 - 1842 م). كان تاجراً من قبيلة الصوصو، وكان ذا نفوذ واسع بين القبائل في الداخل مما جعل منه وسيطاً بين تلك القبائل وبين الحكومة، وكثيراً ما استخدم نفوذه في

---

(62) انظر: A Short History of S. Leone P. 54.

(*) الآكو (AKU) إحدى قبائل اليوربا، ولكن تطلق اليوم على المسلمين القاطنين في فريتاون.

(63) المصدر السابق ص 55. والإسلام في سيراليون، مجلة الأزهر السابقة.

إخماد الثورات ضد الحكومة، ولكن إسلامه كان عيبه الوحيد في نظر المستعمرين، وللتخلص منه، اتهمته الحكومة بالنخاسة، ولدى مثوله أمام المحكمة لبس الزي الإسلامي بدلاً من الزي الأوروبي الذي تعوّد على ارتدائه في بعض الرسميات الأمر الذي أغاظ الحاكم فأمر بنفيه من فريتاون[64].

كانت تلك أمثلة بسيطة أوردتها عن موقف التنصير والاستعمار من الإسلام والمسلمين عند التقائهما في سيراليون، ونلاحظ منها الصلة الوثيقة والعلاقة المتينة بين التنصير والاستعمار، ولا عجب فقد كان الحكام والإداريون الاستعماريون منصرين.

الخاتمة:

بناء على كل ما تم عرضه ومناقشته، يمكننا القول بأن كل ما فعله التنصير والاستعمار منذ حملة الكشوف الجغرافية، مروراً بتأسيس مستوطنة سيراليون، وتهجير العبيد المحررين من العالم الجديد ومن أنحاء من إفريقيا، واتخاذ بريطانيا منها قاعدة لمحاربة الاسترقاق وتجارة الرقيق، ثم قاعدة لينطلق منها التنصير المسيحي وتعاليمه والحضارة الأوروبية إلى أجزاء من غرب إفريقيا، ومنفذاً لتمرير التجارة الأوروبية إلى المنطقة، انتهاء بالإعلان الرسمي عن الاستعمار الأوروبي على إفريقيا، وما تبع ذلك من إعاقة سير الإسلام واضطهاد المسلمين في سيراليون وحرمانهم من التعليم؛ كل ذلك يقودنا، من خلال هذا البحث، إلى نتائج نلخصها في النقاط الآتية.

* شكل الوجود الإسلامي القوي المبكر في الداخل حصاراً على المسيحية في السواحل لقرون بعد دخولها.

* إن ما قامت به بريطانيا ـ حكومة وهيئاتٍ وأفراداً ـ من إقامة المستوطنة ومحاربة تجارة الرقيق، كان الغرض منه تنصيرياً واستعمارياً وتجارياً أكثر منه إنسانياً وبخاصة إذا علمنا أنها لم تقم بذلك إلا بعد انفلات العالم الجديد من سيطرتها وسلطانها.

---

(64) انظر: Sierraleone Heroes. P. 16.

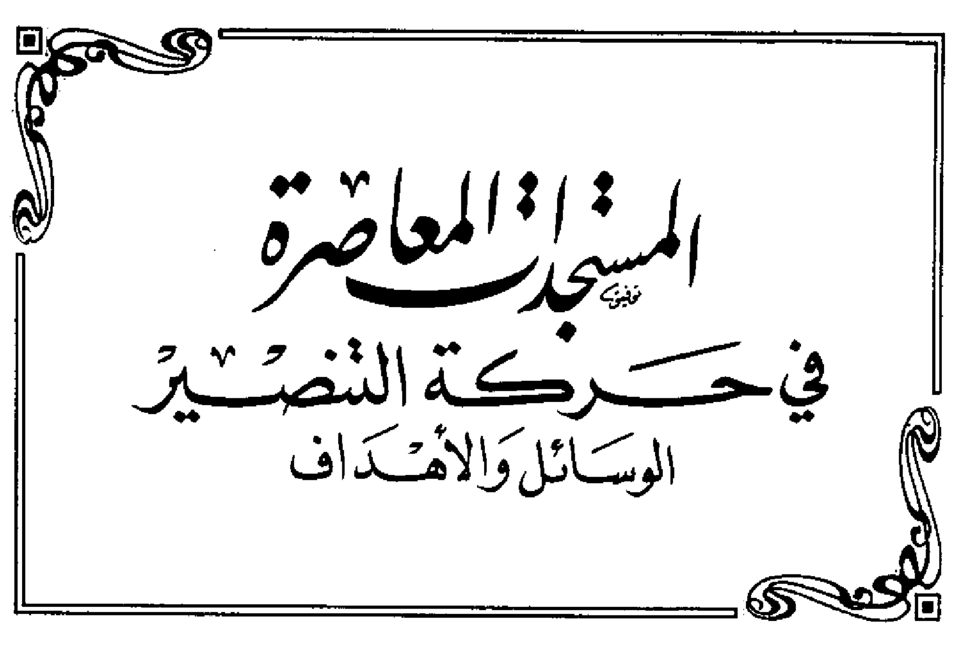
* كان استيطان العبيد المحررين الذين كانوا يرون في البريطانيين منقذاً لهم، سبباً في أن تكون سيراليون، فيما بعد، أكثر دول إفريقيا إخلاصاً وإذعاناً للتاج البريطاني في التقاليد والثقافة والأساليب الاجتماعية.

* لم تكن عناية التنصير والاستعمار بتعليم المستوطنين إلا لخدمة مصالحهما وتنفيذ خططهما، وتحققت أهدافهما في ذلك إلى حد بعيد، فقد ساهم المستوطنون السيراليونيون مساهمة فعالة في نشر المسيحية والحضارة والتجارة الأوروبية في كل المستعمرات البريطانية في غرب إفريقيا.

* فشلت جميع وسائل التنصير في تحويل القبائل من الداخل إلى المسيحية إلا وسيلة التعليم التي استطاعوا أن يتصيدوا بها أفراداً من القبائل.

* كان تمكين التنصير والاستعمار الأقلية المستوطنة «الكريول» من تولِّي زمام الأمور، قضاء على كثير من معالم الحضارة الإفريقية الوطنية في سيراليون، وفي مقدمتها اللغة، فسيراليون هي الدولة الوحيدة في غرب إفريقيا التي لا يتفاهم أفرادها من خلال لغة محلية إفريقية (اللغة المشتركة). وإنما لغتها المشتركة هي لغة المستوطنين «الكريو».

* وأخيراً، إن ما كان بين الإسلام والمسلمين وبين أعدائهم في سيراليون هو نفسه ما حدث ويحدث لكل أفراد أو جماعات تعلن، بثقة وقناعة، عن إيمانها القوي بهذا الدّين. فأعداء الإسلام هم هم منذ فجره إلى الساعة، وإنما تختلف الأشخاص والأزمنة والأمكنة. فقد اضطهد مسلمو سيراليون وأوذوا فهاجروا ثم حُوربوا وأخيراً انتصروا بقوة عزيمتهم، ونصرهم الله بإيمانهم الثابت الراسخ بالواحد الأحد القاهر فوق عباده.



الدكتور شوقي أبو خليل
دمشق - سورية

مدخـــل:

من يبدأ الخطوة الأُولىٰ في تلمُّس المستجدَّات المعاصرة في حركة التَّنصير في عقد الثمانينات، والأهداف المرجوَّة حتَّىٰ نهاية القرن العشرين، يجد نفسه وهو يمعن النَّظر في مصوَّر العالم، أنَّه لا بُدَّ من التَّركيز على مناطق ثلاث، يراقب، ويبحث، ويمحِّص ما يجري فيها من أَحداث، وهي:

- جنوب شرقي آسية، وخصوصاً إندونيسية[1].
- وجنوبي خط الاستواء في القارة الإفريقيَّة، وخصوصاً بنيجيرية[2].

(1) إندونيسية: أكبر بلد إسلامي في آسية، عاصمتها جاكارتا، مساحتها 2,027,087 كم^2، وسكانها أكثر من 180 مليون نسمة، 90٪ منهم مسلمون.

(2) نيجيرية: أكبر بلد إسلامي في إفريقية من حيث عدد السُّكان (80 مليون نسمة)، أكثر من 70٪ مسلمون، مساحتها 923,768 كم^2.

ـ والعالم الغربي[3]، وخصوصاً تلك الدولة الَّتي لا تتجاوز مساحتها أربعاً وأربعين هكتاراً، وعدد سكـانها لا يتعـدَّىٰ ألف شخص[4]، إنَّها الفـاتيكان، المخطِّطة والمنظِّمة والمنفقة والمتابعة لأعمال التَّنصير في العالم[5]، والَّتي تراجع حساباتها بين آونةٍ وأخرىٰ، لتقوِّم النَّتائج، وعلىٰ ضوئها تطوِّر الوسائل لتحقيق الأهداف.

«من الكنيسة إلىٰ المجتمعات»:

إنَّه الشِّعار الجديد الَّذي طرحته الفاتيكان في السِّنين الأخيرة، كي يخرج المنصِّر من كنيسته أو مركز عمله، ويدخل في أغوار المجتمعات الإسلاميَّة القريبة في المدينة، والبعيدة في أعماق الرِّيف، والنَّائية في الجُزُر أو في الصَّحراء.

ولكي يضمن المنصِّرون تحقيق هذا الشِّعار «من الكنيسة إلىٰ المجتمعات» مع حرِّيَّة العمل، دون حواجز نفسيَّة أو مادِّيَّـة، ولو أسـاؤوا إلى المسلمين، وتحدُّوهم في بيئتهم المسلمة، كان لا بدَّ من طرح شعار (التَّسامح)، وهو يعني في معجمهم: دعوة المسلمين إلىٰ التزام الصَّمت وهم يرون تحدِّياً سافراً لعقيدتهم، ويشهدون عدداً من إخوانهم مستهدفين في محاولات التَّنصير، وما يستخدم في سبيله من مختلف وسائل الإغراء والإغواء، وإذا نبَّه مسلم غيور واعٍ إلىٰ وسائلهم وأهدافهم، صاح المنصِّرون: «الإرهابيون المسلمون ـ البعيدون عن التَّسامح ـ يضايقون المنصِّرين النَّصارىٰ»[6].

وتنفيذاً لهذا الشِّعار، وتطبيقاً عمليًّا له، بُنِيَت مئات الكنائس في مناطق

---

(3) بما فيه الأوروبي والأمريكي.
(4) اعترفت بها إيطالية حسب معاهدة لاتران سنة 1929. تضم كنيسة القديس بطرس والبلاط البابوي وملحقاته.
(5) وخصوصاً الكاثوليكي، والتَّنسيق مع المذاهب الأُخرى وخصوصاً البروتستنتيَّة.
(6) (التَّايم): 1967/6/16 م.

إسلاميَّة لا يسكنها مسيحي واحد، لينطلق منها المنصِّرون من قرية إلىٰ قرية، ومن بيت إلىٰ بيت، ساعدهم في مهمتهم هذه ضرب الحركات الإسلاميَّة الَّتي تبنَّت الدَّعوة إلىٰ الله بالحكمة والموعظة الحسنة، وترك المنصِّرين أحراراً، وخير مثال علىٰ ذلك، ضَرْبُ حركة ماشومي (مجلس شورىٰ مسلمي إندونيسيَّة) الَّتي حقَّقت الاستقلال، لقد أنهاها (سوكارنو)[7]، ليرتع المنصِّرون الَّذين أحسنوا استغلال الفرصة، فنالوا الحظوة، وخلا لهم الميدان، فدخلت البلاد كلُّ طوائفهم بما في ذلك طائفة (شهود يَهْوَه)[8]، ولا يُعرف كلُّ شيء عنهم. أين ذهبوا؟ وماذا يعملون حيث يستقرُّون؟

وبناء على ذلك يزدهر التَّنصير وينمو، في حين يُضَيَّق على الإسلام وأهله، وإن صاح مسلم منبِّهاً إلى الخطر المحدق، رُمِيَ بالتَّعصُّب، وقيل: أين حرِّيَّة وحقوق الأقليَّات؟ وهذا هو الشِّعار المطروح أيضاً في كلِّ بلد مسلم فيه 5 أو 10٪ مسيحيُّون، مع أنَّ الأقليَّات المسيحيَّة تنعم في بحبوحة من الأمن والسَّلام والرَّفاهيَة، وتتمتَّع بفرص الازدهار، والغنى الفاحش على حساب الأغلبيَّة المسلمة.

وهذا الشِّعار، شعار (حقوق الأقليَّات) يكال بمكيال غير المكيال الأوَّل إذا كانت الأقليات مسلمة، كما في الفيليبين وبورما وتايلاند وموزمبيق ومدغشقر.. حتَّىٰ لو كان المسلمون أكثر من نصف عدد السُّكان كما في الحبشة، فالأقليَّات

---

(7) أحمد سوكارنو: [1901 ـ 1970 م] وُلِدَ في سورابايا (جزيرة جاوا)، رئيس الجمهوريَّة الإندونيسيَّة: 1945 ـ 1967 م.

(8) شهود يَهْوَه: حركة تعود في جذورها التَّاريخيَّة إلى القرن السَّابع عشر الميلادي، بدأت في إنكلترة ثم انتقلت إلى الولايات المتَّحدة، أخذت اسمها من التَّوراة، فَيَهْوَه: إلٰه اليهود، أمَّا لفظ شهود فمن سفر إشعياء: 12/43: «وأنتم شهودي يقول الرَّبُّ وأنا الله»، هدفها تنصيري صهيوني سياسي يستتر بصبغة دينيَّة، هدفها تحقيق نبوءات التَّوراة، وفي مقدِّمتها تنفيذ الوعد الإلٰهي ـ حسب رأيهم ـ تمليك أرض الميعاد لليهود إلى الأبد!؟!.

المسلمة في جنوبي الفيليبين ـ مثلاً ـ معرَّضـة لحروب الإبـادة من عصابـات (الايلاجا)، أي الجرذان، الَّتي ترتدي زيًّا موحَّداً مرسوماً عليه الصَّليب[9]!!.

إندونيسيَّة: «استغلال الحاجة منهجاً ووسيلة»:

من الحقائق الثابتة: أنَّ إندونيسية أكبر مسرح لأكبر حركة تنصيريَّة في العقدَيْن الأخيرَيْن، خطَّطت الڤاتيكان لها أن تكون دولة نصرانيَّة عام 2000 م، وفي إحصاءاتها ـ كما أوردت التَّايم: 1982/5/3 م، أن 5,6 مليون مسلم تحوَّلوا من الإسلام إلى النَّصرانيَّة[10].

إنَّ استغلال الحاجة، هي الوسيلة الرَّئيسة في إندونيسية، لذلك جعـل التَّنصير الصَّليب يحمل حفنة من أرز، وزجاجة من دواء باسم المسيح إلى الجماهير المسلمة الجائعة العارية المريضة الخائفة، ومنطق الجـوع والعري والمرض والخوف يقضي أن يهرع الجائع إلى من يُطْعمه، والعاري يُقْبِل على من يكسوه، والمريض يسرع إلى من يعالجه، والخائف يلوذ بمن يمنحـه الأمن والطُّمأنينة[11].

إنَّهم يشترون المسلم شراء بأموالهم، مستغلِّين الحال الاقتصاديَّة السَّيِّئة، حتَّىٰ صار المثل الشَّائع بين النَّاس في إندونيسية: «تنصَّر من أجل حفنة أرز»، أي: تنصَّر لا بدافع اليقين والاقتناع، ولكن بسبب الحاجة إلى الأرز.

ولو كانت الدُّول الأوروبيَّة الَّتي تقدِّم المساعـدات، تقصد حقًّـا إغاثـة الملهوفين، لقدَّمت معوناتها إلىٰ الحكومة الإندونيسية، بدلاً من تقديمها إلىٰ الهيئات التَّنصيريَّة، حيث استغلال حاجة أُسَر المعتقلين والمسجونين، وحيث يقول

---

(9) غارة تبشيرية جديدة على إندونيسية (أبو هلال الأندونيسي) الطبعة الثانية 1973. ص: 89.
(10) المرجع السَّابق ص: 60 عن: (العربي) الشَّهر العاشر 1967 نقلاً عن مجلَّة تايم الأمريكيَّة.
(11) غارة تنصيرية، ص: 10.

المنصِّر للمسلمين المسجونين: «إنَّ المعونات ستصل إلىٰ أُسرتك بانتظام، ولكن عليك أوَّلاً أن توقِّع هذا الصَّك معترفاً بالتَّنصير»[12].

ووصل الأَمر بالمنصِّرين إلىٰ التَّطاول على الرَّسول الكريم ﷺ، ففي (مكاسار)[13] شتم أحد القساوسة ـ وهو معلِّم بمدرسة تجاريَّة ثانويَّة بالمدينة المذكورة ـ الرَّسول الكريم، ووصمه بما لا يليق بإنسان عادي. ولما هبَّ المسلمون الَّذين أحسُّوا بأنَّهم قد أُهينوا، لم يؤبه بهم، ووصفتهم الصُّحف التَّنصيرية بأنَّهم متطرِّفون يمينيُّون.

ويملك المنصِّرون في إندونيسية المطارات والموانىء الخاصَّة بهم، وعقدوا (مؤتمر الكنائس العالمي) في جاكرتا سنة 1975 م تحدِّياً لمشاعر المسلمين.

يبلغ عدد المنصِّرين في إندونيسية 14 أَلف منصر (إحصاء 1981)، مع 16 أَلف كنيسة، وضع تحت تصرفهم مليارات الدولارات[14].

وقبل أن نختم هذه العجالة عن التنصير في إندونيسية، نذكر أن الدكتور محمد رشيدي[15]، وزير الشُّؤون الدِّينيَّة الإندونيسي قال[15]: جاءني اثنان من المنصِّرين يحثَّاني على نبذ الإسلام، واعتناق المسيحيَّة، كانا يقولان لي ـ ونسخة من الإنجيل في أيديهما ـ: «إنَّ هذا هو الكتاب الوحيد الَّذي يضم بين دفَّتَيْه الحقَّ كل الحق، والذي استطاع أن يَثْبُت أمام التَّمحيص العلمي»، وهذا دجل وكذب وتزييف، فالأناجيل لم تثبت نسبتها إلى المسيح قط[16].

---

(12) المرجع السَّابق، ص: 39.

(13) إسمها حالياً (أوجونغ باندانغ) مدينة في سولاويسي الجنوبيَّة، المعروفة بتمسُّكها بالإسلام.

(14) أُنفق على التَّنصير في إندونيسية عام 1981 مئات ملايين الدولارات: (1205 مليون دولار).

(15) غارة تنصيريَّة، ص: 35.

(16) انظر: القرآن الكريم والتَّوراة والإنجيل والعلم، دراسة الكتب المقدَّسة في ضوء المعارف الحديثة، للدكتور موريس بوكاي، وإظهار الحق، لرحمة الله بن خليل الرَّحمن الهندي الكيرانوي، وينابيع المسيحية، لخوجة كمال الدين، والهلال والصليب، لخليل خالد العثماني.

إفريقية «كلُّها مسيحيَّة عام 2000 م»:

يعمل في إفريقية 113 ألف منصِّر، يشرفون على تعليم أكثر من خمسة ملايين فتىً وفتاة، وبلغت المستشفيات والمستوصفات الَّتي أقامتها الإرساليات 1600 مستوصف ومشفىً كنسي(17)، وارتفعت قيمة الدَّعم المالي للمنصِّرين فبلغت 3,5 مليار دولار سنويًّا، ووصل عدد المدارس اللَّاهوتيَّة لتخريج المنصِّرين والقساوسة في إفريقية إلىٰ 500 مدرسة لاهوتيَّة، بالإضافة إلىٰ عشرين ألف معهد كنسي في أنحاء القارة، وكلُّها تعدُّ المنصِّرين إعداداً خاصًّا.

ونشطت الڤاتيكان في حملة التَّنصير برعاية البابا، الَّذي قام بثلاث زيارات خلال خمس سنوات: (1980، 1982، 1985 م)، ذرع فيها إفريقية شرقاً وغرباً، وفي الزِّيارة الأخيرة تحدَّث إلىٰ ثمانين ألف شابٍ مسلمٍ بملعب الدَّار البيضاء بالمغرب، ودشَّن كتدرائيَّة القدِّيس بولص بأبيدجان(18)، وهي أوسع معبد نصراني في القارة الإفريقية، ولا يتجاوزها في العالم كلِّه إلا الڤاتيكان(19).

ويتوافر للمنصِّرين كلُّ شيء أينما حلُّوا ـ وبسخاء ـ من مساكن رافهة، وسيارات حديثة فخمة، وخدم وحرس، وهم يملكون الطَّائرات والفنادق، ولا يتم تفتيش المنصِّر في المطارات، وإذا ذهب إلىٰ أيِّ مكان، ونزل في أيِّ فندق، وجد من ينتظره، ومن يقدِّم له كلَّ شيء يريده(20).

وتقوم بعض البعثات التَّنصيريَّة بعقد العقود مع بعض الأُسر مستغلَّة المجاعات الَّتي حلَّت في عدد من دول القارة، فتقدِّم مساعدات عينيَّة قُبَالة أن تختار طفلاً من أطفال الأسرة دون الخامسة لتربيته على نفقتها تربية نصرانيَّة، ثمَّ

---

(17) حاضر العالم الإسلامي وقضاياه المعاصرة، د. جميل عبد الله محمد المصري، دار أُم القرىٰ، ط 2 سنة 1989. ص: 672.

(18) أبيدجان: عاصمة ساحل العاج.

(19) حاضر العالم الإسلامي، ص: 672.

(20) المرجع السَّابق، ص: 673.

يعاد إلىٰ البلاد ليستخدم في الأغراض التّنصيريّة، وما حصل في السنغال، وليوبولد سِنْغُور[21] شاهد على ذلك.

ولما وقف الزّعيمان المسلمان أحمدُو بِللو، وأبو بكر تفاوَا بيليوَا في وجه التّنصير في شمالي نيجيرية، وهما بحقٍّ حماة الإسلام في نيجيرية في السّتينات، كان انقلاب (أورنسي) الّذي تربّىٰ على أيدي المنصِّرين، وذبحا ذبحاً بحقد شديد، ليبدأ التّنصير في تغيير إحصائيات تعداد السُّكان من حيث الدِّين، فحوِّلت نسبة المسلمين خلال أشهر من 75٪ إلى 47,2٪، مع السّيطرة على المدارس بشكل أو بآخر، وتوجيه القيادة السِّياسة تارة بشكل علني، وبشكل خفي تارة أخرىٰ[22].

(الصُّهيونيّة) رديفة التّنصير في إفريقية:

وتظهر (الصُّهيونيَّة) بشكلٍ جليٍّ رديفة للتنصير أينما حلَّ، وخصوصاً في القارة الإفريقيَّة حيث المطامع (الصُّهيونيَّة) أوضح من الشَّمس في رابعة النَّهار ليس من دونها سحاب.

ففي موزمبيق مثلاً تدخَّل العدو الصُّهيوني بخبراته لتطبيق أساليب همجيَّة ضد الإسلام والمسلمين، وذلك باستخدام القوَّة العسكريَّة و(البوليسيَّة) ضد الزُّعماء المسلمين، مع تعطيل الدِّراسات الإسلاميَّة، ومنع استعمال اللُّغة العربيَّة، ووضع نظم التَّعليم بين يدي المنصِّرين الكاثوليك، وعزل المسلمين في موزمبيق عن الاتصال بالعالم الإسلامي[23].

وكان البروفيسور اليهودي (ليبون) عميد كليَّة الآداب في جامعة الخرطوم سابقاً، قد ذكر في محاضرة ألقاها في أروقة الجامعة، أنَّ السُّودان سيتطوَّر تطوُّراً

(21) ليوبولد سنغور Sengor ولد سنة 1906. رئيس جمهورية السنغال سنة 1960.

(22) غارة تنصيريَّة، ص: 9.

(23) (المجتمع)، السَّنة 5. عدد الشَّهر التَّاسع 1965.

ملحوظاً في عام 2000 م، ومن هذا التَّطوُّر الملحوظ انفصال الجنوب ـ الَّذي يرتع التَّنصير فيه ـ وسينضم إلىٰ دولة ستنشأ اسمها: (دولة أواسط إفريقية)[24].

وثيقة الفاتيكان 1990 م «افتحوا الأبواب للمسيح»:

وعلى الرَّغم من جهود التَّنصير، ومئات المليارات الَّتي أُوقفت له، أثبت الزَّمن أنَّ الإسلام دين خالد ومنتشر، مما جعل البابا (يوحنا بولص الثَّاني)[25] يطالب بمضاعفة الجهود، ويسعىٰ بإلحاح إلى حملة (هداية) إلىٰ المسيحيَّة، حتَّىٰ في البلاد الَّتي يحرِّم المسلمون فيها مثل ذلك، ويحذِّر قائلاً: «افتحوا الأبواب للمسيح»[26].

وثيقة خطيرة صدرت في الفاتيكان في السَّابع من شهر الكانون (ديسمبر) 1990 م، . ومن أهمِّ ما جاء فيها: التَّنبُّه إلىٰ النُّموِّ السَّريع للإسلام، الَّذي غطَّىٰ المناطق المسيحيَّة السَّابقة في الشَّرق الأوسط وإفريقية، والَّذي أدَّىٰ ـ من خلال الهجرة الواسعة النِّطاق ـ إلىٰ فتح طريق الإسلام في جنوبي أُوروبة.

وقال مساعدو البابا: إنَّه في كثير من المناطق الإفريقيَّة، أدَّت الدَّعوة والإرشاد من قبل المسلمين إلىٰ أن ينتشر الإسلام أسرع بكثير من الكاثوليكيَّة.

وأكَّد الكاردينال جوزيف رئيس جماعة التَّنصير الإنجيلي أنَّ الإسلام هو المتحدِّي الرَّئيس والهام، وأعلم الأب زالو مراسلي الصُّحف بأنَّ كثيراً من الرَّسميِّين في الفاتيكان رأوا أنَّ العلاقات مع الإسلام هو المتحدِّي الرَّئيس للكاثوليكيَّة في المستقبل.

---

(24) حاضر العالم الإسلامي، ص: 670..

(25) البابا الحالي.

(26) نيويورك تايمز الدَّولي، الأربعاء 1991/1/23. وهذه الوثيقة مكوَّنة من مئة وثلاث وخمسين صفحة، كانت نتيجة خمس سنوات تقريباً من العمل، واستغرقت كتابتها سنتيْن.

ومن العجيب أنَّ هذه الوثيقة صدرت في الوقت الَّذي قدَّمت لجنة مكوَّنة من مائتي عضو من جمهور علماء الإنجيل، نتيجةَ أبحاثها الَّتي دامت ست سنوات، حكمت اللَّجنة بعدم صحَّة 80٪ من الأناجيل، وانتهت إلىٰ أنَّ المسيح نبيٌّ حكيم، يتكلَّم بالأمثال، ويُدْلي بالحِكَم[27]، فلو كان هدف التَّنصير هداية البشر إلى الله، لكانت أوروبة وأمريكة مجالهم الطَّبيعي، فبعد رفض صحة الأناجيل المتداولة، في بريطانية وحدها تمَّ خلال العشرين سنة الماضية إغلاق 1800 كنيسة أنجليكانية، بعد أن هجرها المصلُّون، من بينها 50 كنيسة في لندن وحدها، عُرِضَت للبيع أو للإيجار، وشهدت جدران كنيسة سانت جيمس بحيٍّ هورنس في لندن لافتة حمراء تقول «للإيجار»، جاء ذلك بعد أن تمَّ بيع الكنيسة بسبب النَّقص الشَّديد في عدد المصلِّين، وقيام المُلَّاك الجُدُد بتحويلها إلىٰ شقق سكنيَّة للإيجار[28].

وتقول المسؤولة الأنجليكانيَّة في لندن إنَّ كنائس العاصمة تعاني من الصَّمت خلال أيَّام الآحاد، لذلك فإنَّ العديد من هٰذه الكنائس يتحوَّل إلىٰ مساكن أو صالات لعرض الفنون، أو مكاتب، أو محلَّات تجاريَّة، والطَّريف أنَّ هناك بعض الكنائس لم يتقدَّم لشرائها، فتقرَّر هدمها.

وعلىٰ الرَّغم من هذا الواقع في أوروبة، تترك الڤاتيكان هذا الميدان، لتموِّل: 1650 إذاعة تنصيريَّة، وأكثر من 2,26 محطَّة للبث المرئي التَّنصيري، وزادت من حجم التَّبرعات لدعم خططها، فمن الولايات المتحدة الأمريكيَّة وحدها استلمت الڤاتيكان عام 1986 م أكثر من 87 مليار دولار، قفزت عام 1987 م إلى 93 مليار دولار.

ولزيادة النَّشاط التَّنصيري، وافقت الڤاتيكان عام 1988 ـ أثناء انعقاد اجتماع وزراء الإعلام الأوَّل للدُّول الإسلاميَّة في جُدَّة ـ على مشروع ضخم تقدَّم به الأب

---

(27) صحيفة لوس أنجلس، الاثنين 1991/3/4. وصحيفة الدَّعوة الإسلاميَّة 1991/4/10. ص: 1.

(28) المسلمون، العدد 338. تاريخ 1991/7/26.

الكاثوليكي (حوساني) يتمثَّل في بناء محطَّة تلفزيونيَّة ضخمة للبثّ في جميع أنحاء العالم للتّنصير بتعاليم الإنجيل بواسطة ثلاثة أقمار صناعيَّة، وسُمِّي المشروع (لومين 2000)، الَّذي يُعَدُّ الأوَّل من نوعه من حيث الحجم واتّساع رقعة البثّ، وإمكانيَّة السَّيطرة إعلاميًّا على جميع قارات العالم خصوصاً قارتي إفريقية وآسية، حيث يتواجد المسلمون بكثافة تحت اسم التّنوير، والتّعاون، ومحاربة الجهل.

وبناء على تقرير لمنظَّمة إذاعات الدُّول العربيَّة (إسبو)، فإنَّ ما تمَّ رصده عن إذاعات تنصيريَّة موجَّهة باللُّغة العربيَّة إلىٰ المسلمين العرب بلغت 14 إذاعة، تبثُّ برامجها علىٰ مدىٰ 1500 ساعة أُسبوعيًّا، ومن هذه الإذاعات توجد أربع تبثُّ إرسالها من قبرص، وأربع من مونت كارلو، وواحدة من رومة، وثلاث من جزيرة سيشل[29]، فضلاً عن محطَّة لبنانيَّة محلِّيَّة.

ولقد أشار التَّقرير[30] إلىٰ وجود تركيز إعلامي متزايد، ومضاد للإسلام، ويستخدم من أجل ذلك أحدث أساليب الدِّعاية المتطورة، والتَّوظيف الواسع النِّطاق للوسائل الإلكترونيَّة إلىٰ جانب الكلمة المطبوعة في حملات التّنصير، وهذه الحملة المضادة والَّتي تشمل أرجاء العالم الإسلاميَ كافة، تقوم بها منظَّمات دوليَّة، وتُجَيِّش لها التّنظيم والإدارة وتقنيات الاتّصال والتّدريب والتّمويل والبرامج علىٰ المتابعة، وقياس النَّتائج، وتصحيح المســار عبر مئات من البرامج والإذاعات والتّلفزيون، وتتحدَّث بأكثر من ثمانين لغة، من مراكز إرسال موزَّعة على مناطق العالم المختلفة[31].

وهكذا.. يسعىٰ التَّنصير في وسائله المتطوِّرة إلىٰ تحقيق أهدافه: «إنَّنا لا نستطيع أن نحل أنفسنا من تبعة واجب القيام بالأمر الإلٰهي الَّذي يأمرنا بأن ننشر

(29) سيشل جزر في غربي المحيط الهندي، شمالي مدغشقر.
(30) نشرته صحيفة السِّياسة الكويتيَّة 1990/5/16.
(31) الوحدة الإسلاميَّة 183 تاريخ 1990/6/8. وفي (غارة تنصيريَّة ص: 159): إذاعة تبث لأندونيسية من الفيليبين، تبثُّ بالعربيَّة البرامج المنطلقة من الحبشة.

الإنجيل في أنحاء المعمورة كافة، دون استثناء منطقة، أو جماعة من الجماعات»[32]. وهذا الكلام باطل علميًّا، فلئن وجدت فقرات في الإنجيل تدل على التَّنصير، فهي فقرات لم تكن في الطَّبعات القديمة، مثل: «اذهبوا إلى العالم أجمع وأكرزوا بالإنجيل للخليقة كلِّها»، [مرقس: 15/16]، الَّتي لا وجود لها في التَّرجمة اللَّاتينيَّة للإنجيل، ولا في الأصول اليونانيَّة القديمة[33].

ومن وسائله لتحقيق أهدافه:

1 ـ السَّيطرة على وسائل الإعلام: (إذاعة مسموعة أو مرئيَّة، صحف ومجلَّات، نشرات..)، حتَّىٰ تجرَّأ إلياس المر وقدَّم كتاب: (الإسلام بدعة نصرانيَّة)، وقدم الأب ج. قزِّي باسم مستعار هو (أبو موسىٰ الحريري) سلسلة: (الحقيقة الصَّعبة)، وكلُّها مسروقة من كتاب (حوار بين مسلم ومسيحي) للقس الأمريكي البروتستنتي (جون دولي)[34].

2 ـ التَّضييق على الدُّعاة، وإظهارهم بمظهر السَّذاجة والتَّخلُّف والجهل، مع التَّدخل في نصوص استشهادهم من كتاب الله المجيد، حتَّىٰ حذفت بعض الدُّول العربيَّة الآيات الكريمة الَّتي تذكر الجهاد، وتحذِّر من اليهود، وتفنِّد عقيدة التَّثليث[35].

---

(32) هذا جوابهم في إندونيسية في مؤتمر ممثِّلي الأديان 1967 عن سؤال نصُّه: «إذا كان ولا بد من الاستمرار في التَّبشير، فليوجَّه إلى المجتمعات البدائيَّة الَّتي لا تزال تعجُّ بها المناطق الداخلية في كاليمنتان وإيريان»، غارة تنصيريَّة، ص: 45 و54.

(33) ينابيع المسيحيَّة، خوجه كمال الدين، ص: 167 و168.

(34) أربعة أجزاء، مخطوطة، لم ينشرها صاحبها لعدم قناعته بما كتب، والأب (ج، قزّي = أبو موسىٰ الحريري) جعل في كتابه المقتبس الأوَّل (قس ونبي) القرآنَ من عند ورقة بن نوفل، هذا السخف تنقضه المعجزات العلميَّة والغيبيَّة الواردة في القرآن الكريم، والَّتي هي فوق قدرة البشر، ناهيك عن أن ورقة بن نوفل توفي عام 2 للبعثة، فأين منه أحداث الإسلام الكبرىٰ كالهجرة، وبدر، وأحد، وفتح مكَّة، وتبوك، وهي الَّتي كانت بعده من: 10 ـ 20 سنة؟!.

(35) بل أحرقت الكتب المدرسيَّة بكاملها، والمخصَّصة للعام الدِّراسي 91 ـ 1992 في (إمارة) ما، ولكي تطبع كتب جديدة تُحْذَف منها كلمة (الاستعمار) وتستبدل بعبارة: التَّواجد الأجنبي، مع حذف كل آيات الجهاد، وكل ما يتعلق باليهود والنَّصارىٰ!!

3 ـ الوصول إلى أعماق المجتمع لزيارة أقصى البيوت، حيث يحمل المنصِّر في زيارته الأشرطة السينمائيَّة، والمسجِّلات، والكتب، والنشرات..

4 ـ النَّدوات، بيوت الشَّباب، المخيَّمات[36]..

5 ـ التَّحدِّي والاستفزاز ببناء الكنائس الفخمة في مواقع منتقاة، وفي وسط مسلم.

6 ـ التَّركيز على مناطق الحروب والكوارث، حاملين شعار (أنقذوا الأطفال)، حيث يؤخذ الأطفال الأيتام للتَّنصير، كما حدث في لبنان، وشمالي العراق.

7 ـ العناية بالمدارس، الكلِّيَّات، الجامعات، حيث الثَّقافة الغربية، لتربية جيل بعيد عن الإسلام والعربيَّة، ويطالب البابا شنودة بجعل (دير مار مَرقس) جامعة قبطيَّة تنافس الأزهر.

8 ـ استغلال أحوال المعتقلين أو المسجونين لتنصيرهم.

9 ـ مساعدة القاديانيَّة والبهائيَّة، اللَّتَيْن تعملان لصالح أعداء الإسلام باسم الإسلام.

10 ـ التَّركيز على الخدمات الإنسانيَّة (المشافي والمستوصفات..).

11 ـ السَّيطرة على المؤسسات الماليَّة في البلدان الإسلامية (مصارف، بيوتات ماليَّة، صرافة..).

12 ـ الإشراف على الفنادق الفخمة، حيث الإنجيل في كلِّ غرفة، والنَّشرات الأنيقة من دور النَّشر النَّصرانيَّة، وحيث كتيِّبات (شهود يَهْوَه) توزَّع بشكل علني أحياناً[37].

---

(36) حيث تتعرَّض الفتيات النَّصرانيات لإغراء وإغواء الفتيان المسلمين في حبائلهن، لإدخالهم في النَّصرانيَّة، (حاضر العالم الإسلامي وقضاياه المعاصرة، ص: 484).

(37) رأيت بعض هذه النَّشرات الَّتي وزِّعت في عاصمة دولة عربيَّة عريقة، في فندق (خمس نجوم)!!.

وعلىٰ الرَّغم من كلِّ هذا الغزو الفكري، الَّذي وضع في وسائله القادمة، استخدام الأقمار الصِّناعيَّة، والَّذي من أهدافه اتِّهام الدُّعاة المخلِصين (بالأصوليَّة)، والتَّضييق عليهم، وقمعهم، لأنَّهم يبيِّنون مخطَّطات التَّنصير، ويفضحون أهدافه، على الرَّغم من كلِّ هذا، نتوقَّع جازمين أنَّ التَّنصير لن يحقِّق أهدافه، فالإسلام دين زاحف في طبيعته، محفوظ من منزِّله: **﴿إنا نحن نزلنا الذكر وَإنا له لَحافظون﴾**، [الحجر: 15/9].

ونحن لم نسمع، ولم نقرأ، عن عالم، أو مفكِّرٍ مسلم اعتنق النَّصرانيَّة بعد حوار أو مناظرة، ولكننا نسمع بين آونة وأخرىٰ كبار القساوسة والمفكِّرين النَّصارىٰ يعتنقون الإسلام، كان آخرهم كبير أساقفة جوهانسبورغ المنسنيور فردريك دولامارك، الَّذي أشهر إسلامه في جنيف في صحن المركز الإسلامي، فذهلت الكنيسة، لأنَّه اشتهر برجاحة عقله، وإنصافه للحقيقة، وقال في حفل إسلامه: «إنَّ من الواجب الآن أكثر من أيِّ وقت مضىٰ، أن يراجع علماء الإسلام مواقفهم، ويعيدوا النَّظر في أساليب عملهم وتربيتهم، ممَّا سيعود بالخير العميم علىٰ الإسلام، والعالَم أجمع»[38].

ومن أهم أسباب التَّفاؤل الَّذي نبديه، هو حقيقة الإسلام وصدقه، في الوقت الَّذي ثبت فيه عدم موثوقية الأناجيل، وذلك من قِبَلِ علمائهم أنفسهم.

فالحقُّ ثابت، وإن انتابته عثرات بين آونة وأخرى، فلقد عوَّدنا الإسلام ـ القويُّ بذاته ـ أن يخرج أقوىٰ ممَّا كان بعد ركودٍ وهجعة طال زمنها أم قصر: **﴿إن هو إلا ذكر لِلعالمين * ولتعلمن نَبَأَهُ بعدَ حين﴾**، [ص: 87 و88].

وما صيحة البابا في منشوره الأخير إلاَّ صيحة يأس من جهود مكثَّفة بُذِلت لم تعطِ ثمارها المرجوَّة، على الرَّغم من الإغواء والإغراء، علماً أنَّه طلب في منشوره

---

(38) المسلمون، العدد 336 الجمعة: 1991/17/12.

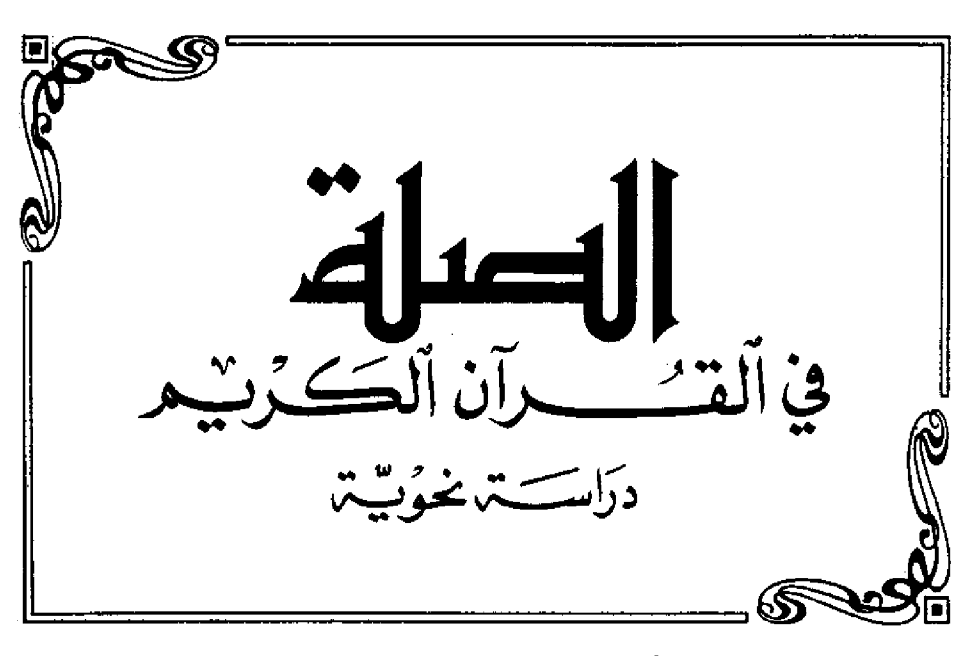
المذكور دعماً مالياً من الولايات المتحدة، لمضاعفة الجهود، وتطوير الوسائل للوصول إلى الأهداف المرجوَّة: ﴿**إن الذين كفروا ينفقون أموالهم ليصدوا عن سبيل الله فسينفقونها ثم تكون عليهم حسرة ثم يغلبون والذين كفروا إلى جهنم يحشرون**﴾ [الأنفال: 8/36].

يقول تعالىٰ في محكم التَّنزيل:

﴿**وقد مكروا مكرهم وعند الله مكرهم وإن كان مكرهم لتزول منه الجبال * فلا تحسبن الله مخلف وعده رسله إن الله عزيز ذو انتقام**﴾، [إبراهيم: 14/46 و 47].

صدق الله العظيم، والحمد لله ربِّ العالمين أَوَّلاً وأَخيراً.

* * *



الدكتور كاظم ابراهيم كاظم
جامعة ناصر - الجماهيرية العظمى

لا ريب أن قضايا القرآن النحوية قد تعددت دراستها في بحوث حتى إن الموضوع الواحد قد عولج في أكثر من بحث. وهذا إنْ دلّ على شيء، فإنما يدل على عظمة القرآن نفسه، وأنه المعجزة الخالدة، وهو ما يدعو إلى تجديد بحوثه، ودراسته على مَرِّ الزمن، والعصور لاستنباط معالم المعرفة والهداية من مكنونه، وليست دراسته مقصورة على فترة من الزمن، وإنما هي مستمرة، طالما بقي القرآن موضوع كل علم، ونبراس كل مهتد، ومتراس كل مقتد.

ولا يخفىٰ على أحد ما للدرس النحوي من أثر على استيعاب النص القرآني، فكانت هذه الدراسة كسابقاتها من الدراسات النحوية التي كان موضوعها القرآن، فهي لا تقل أهمية عن غيرها. وبخاصة إذا علمنا أن موضوع «الصلة في القرآن» لم ينل ما نالته أبواب النحو الأخرى في أن يفرد له باب، وربما يكون السبب هو أن الزائد لم يكن محصوراً في أحد أقسام الكلمة، إذ نجده في حروف

المعاني، ووجوده في الأفعال، والأسماء موضوع خلاف.

والنحاة تعرضوا لهذا الموضوع من خلال تفسير بعض النصوص القرآنية غير أنها لم تشكل دراسة مستقلة شاملة لِما صحَّ أن يكون زائداً. وهناك إشارات نحوية في كتب النحو، ورد فيها الحديث عن زيادة بعض الحروف كالذي جاء في كتاب سيبويه، وما تضمنه مغني اللبيب، ومَن نحا نحوهم في هذا، وما جاؤوا به لم يفِ بالمعنى الذي تتضمنه الزوائد، كما لم يكن شاملاً، ومدروساً كما هو الحال لأبواب النحو الأخرى.

وليس غريباً أن يقال إن أول آية في القرآن، وهي البسملة على رأي مَن ذهب إلى أنها من أم الكتاب قد وردت فيها زيادة الباء، وأن السورة نفسها قد تضمنت زيادة «لا» في قوله تعالى: ﴿**غير المغضوب عليهم ولا الضالين**﴾ [الفاتحة: 7]، على أنها تفيد توكيد النفي، وهو قول البصريين[1].

ونشير إلى أن هناك خلافاً في بعض ما قيل فيه إنه زائد، كما أن النحاة قد قصروا قولهم على بعض الحروف، وقل ذلك في الأفعال والأسماء. وهم في هذا قد تركوا كثيراً من الأساليب التي هي في مفهومنا قد تضمنت الزائد، وهذا القول يوجب الوقوف عليها لبيان ما لهذا الزائد من معنىً، فكان لنا أن نضم إلى البحث زيادة بعض ما تضمنته هذه الأساليب من الزائد مما لم يُقَلْ به صراحة.

وجاء البحث في تعريف لما استخدم من مصطلحات في هذا الموضوع وثلاثة مباحث، تناولت في الأول منها الزيادة في الحروف، والثاني الزيادة في الأفعال، والأخير الزيادة في الأسماء وختمت البحث بخاتمة وثبتٍ لهوامشه، وآخر للمصادر والمراجع التي أفاد منها البحث.

المصطلحات التي استخدمت:

إن المراحل التي مَرَّ بها الدرس النحوي قد أثَّرت في ما استخدم من مصطلحات نحوية، ولذا فإن إيضاح أيٍّ موضوع في النحو، والسعي إلى الكشف

(1) انظر إعراب القرآن للنحاس 116/1. والمصدر نفسه 25/1.

عن قضاياه، ودراستها يتوقف على بيان ما استخدم من مصطلح فيه ليتمكن الدارس من استيعاب الموضوع، ووضوح الرؤية فيه، لذا وجدت الأهمية في التعريف بالمصطلحات التي استخدمت في هذا الموضوع استكمالاً للبحث، ولست هادفاً من هذا إلى بيان التطور الذي مرّ به المصطلح.

1 ـ الزائد: وهو أشهر المصطلحات استخداماً في هذا الموضوع، حيث نقف عليه في كتب النحو والتفسير، وغيرها من المصادر التي تعرضت لهذا الموضوع، ويطلق على ما صرح بمعناه، وما لم يصرح بذلك، وذكر ابن هشام أن الكوفيين أطلقوه على ما صرح بمعناه[2].

2 ـ صلة: وهو من المصطلحات الكوفية، وهو أقل شهرة من الأول، وقد استخدمه الفراء غير أنه لم يكن دقيقاً فيه، لأنه أطلقه على أكثر من معنىً، إذا أراد به الزائد، كما أطلقه على الصفة، والحال، وغيرهما[3]، وشاع استخدامه في كتب النحو والتفسير، وبخاصة إذا كان الرأي الذي ينقل كوفياً، وآثرنا أن يكون هذا المصطلح عنواناً للبحث.

3 ـ لغو: وهو من استخدامات الخليل، وسيبويه، وهو أقل شهرة[4].

4 ـ حشو: وهو من استخدامات سيبويه، والأخفش، وهو كسابقه أقل شهرةً[5].

5 ـ الفضل: بالضاد المعجمة، وهو من استخدام الفراء غير أنه لم يطرد عنده[6].

---

(2) انظر مغني اللبيب لابن هشام 38. والمصدر نفسه 322. وانظر معاني الأخفش 53. المقتضب للمبرد 188/1. شرح القصائد السبع لأبي بكر الأنباري 459. تفسير القرطبي 54/2.

(3) انظر معاني الفراء 21/1. والمصدر نفسه 409/1. 14/3. 207/3. شرح القصائد السبع 353. تفسير القرطبي 248/4.

(4) انظر الكتاب 76/2. والمصدر نفسه 152/2. 221/4.

(5) انظر الكتاب 210/2. معاني الأخفش 295. شرح القصائد السبع 353. مغني اللبيب 32. والمصدر نفسه 329.

(6) انظر معاني الفراء 403/2. والمصدر نفسه 474/1.

6 ـ فصل: بالصاد المهملة، وقد أُطلق علي ضربٍ من الزائد، وهو محصور استخدامه على الضمير الذي يتوسط معرفتين، أو ما أصلهما معرفتان[7].

7 ـ عماد: وهو من استخدام الكوفيين، وقد أطلقه الفراء على ضمير الفصل الذي يتوسط معرفتين، وعلى ضمير الشأن، وعلى الألف واللام الداخلة على خبر المعرفة إذا توسطهما ضمير الفصل[8].

8 ـ ملغاة: ويطلق على ما أُلغي عمله من الأدوات.

9 ـ كافة: ويطلق على «ما» إذا كَفت أداةً عن العمل، كما هو في «إنما» و «رُبَّما» وغيرهما.

هذه المصطلحات هي التي استخدمت لهذا المعنىٰ، وتكاد تكون غير محصورةٍ عند طائفة من النحاة والمفسرين، فقد نجد الدارس للنص القرآني يستخدم أكثر من مصطلح في القضية نفسها كاستخدام مصطلح «زائد»، و «صلة» معاً، أو قد يستخدم «زائد» في موضع و «صلة» في موضع آخر. كما نشير إلى أن بعضها محصورة على ضرب من الزائد، كمصطلح «فصل»، وبعضها لم يستقر على معنىٰ كمصطلح «عماد»، وبعضها الآخر لم تكتب له الشهرة كمصطلح «فضل».

الزيادة في الحروف:

الزيادة في الحروف أكثر منها في الأفعال والأسماء، وذلك نابع من أن الفعل أو الاسم يشكل أحد أركان الجملة، ولا يمكن أن يكون أحدُهما زائداً ما دامت دلالة النص تتوقف على أركانه، حتى إننا نجد أن الإضمار غالباً ما يكون فيهما مع قلته في الحروف.

وحين نطلق مصطلح «الحروف» فإننا نريد به حروف المعاني وهذا يعني أنها

---

(7) انظر الكتاب 392/2. المقتضب 103/4. شرح المفصل لابن يعيش 110/3. شرح الكافية للرضي 24/2.

(8) انظر معاني الفراء 51/1. إعراب القرآن للنحاس 133/1. تفسير القرطبي 181/1.

تأتي لمعنىٰ، سواء أكانت عاملة أم غير عاملة، ملغاة أم زائدة، غير أن دلالتها تختلف باختلاف النص الذي تتضمنه الجملة، فقد تخرج هذه الأداة عن معناها الذي وضعت له إلى أسلوب آخر، ودلالة أخرى، وقد تكون بمعناها الذي اكتسبته نقيضاً لما كانت عليه عند استخدامها الأول. وهذا ما سيتضح جلياً من خلال ما نعرض له من أساليب.

فالحروف الزوائد منها ما صُرِّح بمعناها ومنها ما لم يُصَرِّحْ بعض النحاة بمعناها، وسنحاول الوقوف على النمط الأول، ومن ثَمَّ نعرض إلى ما لم يصرح بمعناها للكشف عما تضمنته من دلالة وعلاقتها بالنص.

أما النمط الأول من الحروف الزوائد فإنها تفيد توكيد ما تضمنه النص من معنىٰ. وهذا الغرض يختلف باختلاف الزائد، فمنه ما يتحقق بزيادة حرف واحد، ومنها ما لا يتحقق إلا بزيادة حرفين، وبعضها الآخر يتحقق بواحد ويؤتى بالحرف الآخر تأكيداً للأول. وعلى هذا فهناك صور عدة تضمنها النص القرآني في زيادة الحروف.

ومما هو عامل، فيلغى عمله بزيادة حرف، وعندها يفيد مع الحرف الزائد معنى آخر هو الحصر «إنْ» و «ما» المشبهتان بـ «ليس» فهما يفيدان النفي، وإذا ما دخلت الأداة «إلّا»، أو «لمَّا» أو اللام المفتوحة غير الجارة على خبر الجملة الاسمية تغير المعنى، وانتقض من النفي إلى الإثبات والحصر، وأصبحت فيه «إنْ»، أو «ما»، وما كفهما عن العمل ملغاة[9]. من ذلك قوله تعالى: ﴿**وما محمد**

(9) جاز لـ «ما» أن تعمل عمل «ليس»، وهي لغة أهل الحجاز، وجاز إهمالها، وهي لغة بني تميم، وقد تتساوى اللغتان إذا ما دخلت على خبر المبتدإ «إلّا»، انظر الكتاب 1/57 ـ 58. المقتضب 4/188 ـ 189. معاني الفراء 2/43 ـ 44. اما «إنْ» فهي عند البصريين على ضربين، أحدهما مخففة من الثقيلة ملغاة، وقد تدخل اللام على خبر المبتدإ، وتسمىٰ باللام الفارقة، والثانية هي المشبهة بـ «ليس» وتلغىٰ إذا ما دخل على خبر المبتدإ «إلّا».

والكوفيون يذهبون في «إنْ» هذه إلى أنها واحدة، تفيد النفي، وتلغىٰ إذا دخل على خبر المبتدإ «إلّا»، أو اللام التي بمعنىٰ «إلّا» عندهم في إفادة الحصر، انظر الكتاب 2/139. معاني الأخفش 270. معاني الفراء 2/395. اللامات للزجاجي 119. مجمع البيان للطبرسي م 1/224. شرح المفصل لابن يعيش 3/129 ـ 130. الاستثناء في التراث النحوي والبلاغي 75 ـ 81.

إلا رسول﴾ [آل عمران: 144]، ومنه قوله تعالى: **﴿إن هذان لساحران﴾** [طه: 63]، ومنه قوله تعالى: **﴿إنْ كل نفس لما عليها حافظ﴾** [الطارق: 4]، ومنه قوله تعالى: **﴿وما على الرسول إلا البلاغ المبين﴾** [العنكبوت: 18].

فكل من «إنْ»، و«ما»، و«إلّا»، و«لمَّا»، واللام زوائد، أفادت الحصر، ولو جردنا النصوص التي مَرَّت من هذه الأدوات لما تغير المعنى سوى أنها تخلو من أسلوب التوكيد، أما إعرابها فلم يتغير في كلتا الحالتين، سواء اقترنت هذه الجمل بهذه الأدوات أم لم تقترن.

وقد تزاد «مِن» الجارة على بعض الأساليب المتقدمة، وليست مطردة في كل ما تقدم من أدوات، منه قوله تعالى: **﴿وما من إله إلا الله﴾** [آل عمران: 62]، ومنه قوله تعالى: **﴿وما من إله إلا إلهٌ واحد﴾** [المائدة: 73]، ومنه قوله تعالى: **﴿وإن من أمة إلا خلا فيها نذير﴾** [فاطر: 24]، فالصور التي تقدمت في زيادة «مِن» مقصورة على أن يكون مجرورها نكرة، إذ لا تزاد إذا كان المجرور بها معرفة، واختلف النحاة في زيادتها في الموجب(10).

وهذه الزوائد المتقدمة قد تزاد في الجملة الفعلية، وتفيد ما أفادته من معنى التوكيد. ونؤكد بأنها ليس لها أثر على الإعراب بقوله تعالى: **﴿وإنْ وجدنا أكثرهم لفاسقين﴾** [الأعراف: 102]، وقوله تعالى: **﴿وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأً﴾** [النساء: 92]، ومنه قوله تعالى: **﴿وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله﴾** [النساء: 64]، ومنه قوله تعالى: **﴿وإن نظن إلا ظناً﴾** [الجاثية: 32].

ويضم إلى ما تقدم زيادة «لا» النافية إذا أفادت مع «إلا» الحصر، منه قوله تعالى: **﴿قل لا يعلم من في السموات والأرض الغيب إلا الله﴾** [النمل: 65]، وقوله تعالى: **﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾** [البقرة: 286].

فالآيات التي سبق ذكرها تختلف بعضها عن بعضها الآخر باختلاف المحصور وغرضه، أما الأدوات التي أفادت هذا المعنى البلاغي فكلها زائدة،

---

(10) معاني الأخفش 99. مغني اللبيب 428. شرح ابن عقيل 17/2.

وليس لها أثر على الإعراب.

ويلحق بهذا الضرب من الزائد «هل» التي تفيد معنى «ما» النافية في باب الحصر[11]، منه قوله تعالى: ﴿هل من خالق غير الله﴾ [فاطر: 3]، ومنه أيضاً قوله تعالى: ﴿فهل يهلك إلا القوم الفاسقون﴾ [الأحقاف: 35].

ومما هو عامل فيلغىٰ بزيادة حرف آخر «إنَّ» المكسورة الهمزة المشددة النون، فإنها إذا ما دخلت عليها «ما» الكافة تلغىٰ، ويكونان حرفاً واحداً[12]، يفيد الحصر، ولا أثر له على الإعراب، منه قوله تعالى: ﴿إنّما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت، ويطهركم تطهيراً﴾ [الأحزاب: 33]، وقد نص سيبويه عن الخليل بأن «إنّما» بحكم الفعل الملغىٰ[13]. ونضم إلى هذا دخول «ما» على حرف الجر «رُبَّ»، والطريف في هذه الزيادة هو أن «رُبَّ» حرف مختص بالأسماء، وإذا أريد معناه في جملة اسمية كانت أم فعلية زادوا عليها «ما»، منه قوله تعالى: ﴿ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين﴾ [الحجر: 2].

والزيادة في الحروف ليست مقصورة على الحروف العاملة، إذ وردت في غير العاملة، وقد أفادت معنى. هذا وقد مرّت شواهد على زيادة «إلّا» و «لمّا»[14]، واللام التي تضمنت معنىٰ «إلا»[15]. ونضم إليها زيادة «أنْ» المفتوحة الهمزة المخففة النون غير العاملة في الفعل على أن زيادتها تتم وفق شروط أوردها بعض

---

(11) انظر ما جاء في «هل» بمعنىٰ «ما» معاني الفراء 164/1. والمصدر نفسه 316/2. المقتضب 410/4. إعراب القرآن للنحاس 684/2.

(12) انظر معاني الفراء 100/2. معاني الأخفش 200.

(13) انظر الكتاب 130/3. وانظر في ذلك أيضاً المقتضب 360/2.

(14) مجيء «لمّا» بمعنىٰ «إلّا» في الحصر موضع خلاف بين النحاة، وممن أجازها الفراء، وذكرها الأخفش عمن لم يسمهم، انظر معاني الفراء 376/2. معاني الأخفش 473. البيان في غريب إعراب القرآن لابن الأنباري 30/2. شرح المفصل لابن يعيش 95/2. مغني اللبيب 369.

(15) اللام بمعنىٰ «إلّا» في الحصر قول الفراء، انظر معانيه 395/2. ونسبه الزجاجي إلى الكوفيين، انظر اللامات 119. كما نُسب إلى الكسائي، والزجاج، انظر مجمع البيان م 224/1. وانظر في هذا المعنى البيان في غريب إعراب القرآن 126/1. شرح المفصل لابن يعيش 129/3.

النحاة، وأنها تفيد معنى التوكيد(16)، نذكر منها قوله تعالى: ﴿ولما أن جاءت رسلنا لوطاً سيء بهم﴾ [العنكبوت: 33]، هذا وقد نص سيبويه، والمبرد على زيادتها، وأنها تفيد المعنى المتقدم غير أنهما لم يستشهدا بالقرآن على ذلك، كما أنهما لم يوضحا المؤكَّد، ونوع التوكيد(17).

والذي جعل النحاة يقولون بهذا المعنى في «أنْ» هو أنهم وجدوا الأداة التي تسبقها لا يصلح دخولها على الجملة الاسمية، وليس لهم أنْ يقدروا فعلاً لعدم اتساق المعنى. ولو أمكن ذلك لجاءت «أنْ» مخففة من الثقيلة واسمها ضمير الشأن محذوفاً، وهذا الذي عَسَّرَ على النحاة أن يجدوا تفسيراً لـ «أنْ» سوى أنْ يقولوا بزيادتها على أنها تفيد التوكيد. ولو كان هناك توسع في استيعاب مفهوم هذا النص وغيره من النصوص من دون اللجوء إلى ما قُنِّنَ مِن قواعد نحوية لأَمْكَنَ أَنْ يُقال: إنَّ «لمّا» اسم يفيد الظرف، والمصدر المؤول بعدها مضاف إليه، ويكون المعنى: سيءَ بالرسل عند مجيئهم، والظرف قد عمل فيه الفعل «سيء»، والجملة تحمل معنى الشرط وليست شرطية، وهذا التفسير يخرجنا من القول بالزائد الذي يفيد التوكيد من دون تفسير له. ونشير هنا إلى أن مِن النحاة مَن قال بظرفيتها منهم ابن السراج، وأبو علي الفارسي، وابن جني، وجماعة(18).

ومن الزائد غير العامل لام الابتداء سواء أُدخلت على المبتدأ أم على غيره، ومن الأول قوله تعالى: ﴿ليوسف وأخوه أحب إلى أبينا منا ونحن عُصبة..﴾ [يوسف: 8]، واللام فيها تفيد توكيد مضمون جملة. أما زيادتها على غير المبتدأ، فستأتي إليه من خلال الكلام عن زيادة «إنّ»(19).

وهناك نمط آخر في زيادة الحروف، وهو زيادتها بين العامل ومعموله كزيادة «ما» بين الجار والمجرور، كما هو في قوله تعالى: ﴿فبما رحمة من الله لِنتَ لهم﴾

---

(16) انظر معاني الأخفش 114. مغني اللبيب 50 ـ 51.
(17) انظر الكتاب 53/3. والمصدر نفسه 222/4. المقتضب 188/1. والمصدر نفسه 359/2. وانظر ما جاء في زيادة «أنْ» معاني الأخفش 114. والمصدر نفسه 180. مغني اللبيب 50.
(18) انظر مغني اللبيب 369.
(19) انظر إعراب القرآن للنحاس 125/2. مغني اللبيب 300.

[آل عمران: 159]، ومنه قوله تعالى: ﴿عما قليل ليُصبحن نادمين﴾ [المؤمنون: 40]، فـ «ما» عند كثير من النحاة، منهم سيبويه والمبرد زائدة، تفيد التوكيد، وهي عند ابن هشام استفهامية تعجبية[20].

ويضم إلى هذا الضرب زيادة «ما» بين التابع ومتبوعه، منه قوله تعالى: ﴿إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلاً ما بعوضة...﴾ [البقرة: 26]، على أنها تفيد التوكيد، وهو قول البصريين غير أنهم لم يصرحوا بنوع «ما» هذه[21]. وذهب بعض النحاة إلى أن «ما» اسم مجرور، ويعرب ما بعده بدلاً منه، وهو قول ابن كيسان والنحاس. وهذا القول يتفق مع ما قيل في زيادة «ما» على «رُبَّ» الجارة بأنها مجرورة بها، منه قوله تعالى: ﴿ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين﴾ [الحجر: 2]. وهو أحد قولي الأخفش[22].

إن ما تقدم كان الزائد فيها غير عامل، أو كان عاملاً، فأُلغي، وما سنذكره هنا لا يختلف عما تقدم من حيث الغرض من زيادته غير أنه يختلف عنه بأنه عامل، ولا يؤثر على المعنى إلا بقدر ما أفاده من توكيد، من ذلك زيادة «إنَّ» المكسورة الهمزة المشددة النون، أو المخففة العاملة الداخلة على الجملة الاسمية، منها قوله تعالى: ﴿إنَّ الله بالغ أمره﴾ [الطلاق: 3]. ومن المخففة من الثقيلة قوله تعالى: ﴿وإنْ كُلاً لما ليوفينهم ربك أعمالهم﴾ [هود: 111]، على قراءة النصب[23]، والتخفيف.

وقد تزاد اللام التي تفيد التوكيد مع «إنَّ»، وتعطي المعنى توكيداً آخر، كما تقدم في قوله تعالى: ﴿وإنْ كلاً لما...﴾، ومن الداخلة على خبر الثقيلة قوله تعالى: ﴿وإنَّ كثيراً من الناس بلقاء ربهم لكافرون﴾ [الروم: 8]، ومنها قوله تعالى:

---

(20) انظر الكتاب 76/3. والمصدر نفسه 221/4. المقتضب 186/1. مغني اللبيب 394.

(21) انظر مغني اللبيب 413.

(22) انظر معاني الأخفش 250. وانظر أيضاً إعراب القرآن للنحاس 290/2.

(23) وهي قراءة عاصم في رواية أبي بكر، إذ قرأها مخففة النون مشددة الميم، انظر السبعة في القراءات لابن مجاهد 339.

﴿إلا إنهم ليأكلون الطعام﴾ [الفرقان: 20]، وقوله تعالى: ﴿إنَّ أبانا لفي ضلال مبين﴾ [يوسف: 8].

أما زيادة «أنَّ» المفتوحة الهمزة المشددة النون فإنها لا تختلف عن المكسورة من أنها تفيد التوكيد غير أنها لا يمكن الاستغناء عنها كما هو الحال في «إنَّ»، وذلك لأن لها غرضاً آخر أبعد من التوكيد، وهو تمكين ما قبلها مما بعدها، مما يحمله من معنى، كتمكين الفعل من فاعله أو مفعوله إذا كان جملة، وتمكين أفعال اليقين أو الرجحان من مفعولها، وكذا القول في «أنْ» المفتوحة الهمزة المخففة النون الداخلة على الجملة الاسمية، أو الجملة الفعلية إلّا فيما ذهب إليه الأخفش في «أنْ» المصدرية الناصبة في جواز زيادتها[24]، وهذا ما سنقف عليه بعد.

وبعض النحاة أجاز أن تكون «أنَّ» زائدةً، تفيد التوكيد على الرغم من كونها عاملة، وذلك يكون إذا كانت مكررة، وجَعل منها قوله تعالى: ﴿ألم يعلموا أنه من يحادد الله ورسوله فإن له نار جهنم﴾ [التوبة: 63]، فقد نسب المبردُ إلى أبي عمر الجرمي أنه ذهب إلى زيادة «أنَّ» في الآية[25]. وهذا القول لا يختلف في معناه عن قول سيبويه والفراء من أنّ «أنَّ» الثانية بدل من الأولى، لأننا لو أمعنا النظر في الآية لوجدنا أن جملة جواب الشرط قد تضمنت جملة فعل الشرط، وأن اسم «أنَّ» الأولى هو ضمير القصة، وقد فُسِّرَ بـ «أنَّ» الثانية، وتقدير الآية: مَنْ يحادِدِ الله ورسوله فإن له نارَ جهنم. والفاء واقعة في جواب الشرط، وهو تفسير يبعدنا عن الخلاف الذي دَبَّ بين النحاة في تفسير زيادة «أنَّ»[26]، وهذا التقدير يخلو من «أنّ» التي تفيد التوكيد لعلة عدم جواز اجتماع أداتي توكيد من دون فاصل. وهذا يوضح لنا الصورة لعلة التفريق بينهما.

والزيادة في الحروف لم تقتصر على تأكيد مضمون جملة، فهناك أسلوب آخر، وهو أنها تفيد توكيد أحد أركان الجملة، منفية كانت أم مثبتة، من ذلك زيادة الكاف في قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى: 11]، فإنه يفيد توكيد نفي

(24) انظر معاني الأخفش 180. وانظر أيضاً مغني اللبيب 51.

(25) انظر المقتضب 354/2.

(26) انظر إعراب القرآن للنحاس 28/2 ـ 29 فيما جاء من خلاف.

التشبيه به سبحانه وتعالى، ومنه زيادة الباء في قوله تعالى: ﴿**وأن الله ليس بظَلّام للعبيد**﴾ [الحج: 10].

والشواهد القرآنية في ذلك كثيرة غير أن الخلاف يكمن في تفسير بعض الحروف مما أدى إلى الخلاف في تقنين بعض القواعد في الحروف الزائدة كالخلاف في زيادة «مِن» الجارة، فقد ذهب الكوفيون والأخفش إلى جواز زيادتها في الموجب[27]، منه قوله تعالى: ﴿**يغفر لكم من ذنوبكم**﴾ [الأحقاف: 31]، وذهب غيرهم، منهم البصريون إلى أنها لا تزاد إلا في النفي وشبهه. ونص سيبويه على أن زيادتها تفيد التوكيد[28]، والشواهد تقدمت في ذلك.

جاز فيما تقدم من شواهد حذف الزائد من الحروف في غير القرآن، وهناك أساليب أخر لا يرجح فيها حذف الحرف الزائد، ويطلق على هذا الضرب الشبيه بالزائد كزيادة الكاف على فاعل الفعل «كفىٰ» الذي يتضمن دلالة صيغة «افتعل»، منه قوله تعالى: ﴿**قُل كفى بالله شهيداً**﴾ [الرعد: 43] على أن الزيادة تفيد التوكيد[29] وهذه الزيادة لا نقف عليها في الفعل نفسه إذا جاء على صيغته، ومعناه، كما هو في قوله تعالى: ﴿**وكَفَىٰ الله المؤمنين القتال**﴾ [الأحزاب: 25].

ونستطيع أن نضم إلى هذا الضرب زيادة «مِن» الجارة المسبوقة بالنفي الداخل على الجملة الاسمية، كما هو في قوله تعالى: ﴿**وما من إله إلا الله**﴾ [آل عمران: 62]، إذ تفيد «ما مِن» في تركيبها هذا معنى «لا» النافية للجنس، وإلى هذا المعنىٰ أشار الزمخشري، وأوضح أنها مع «إلاّ» تفيد الحصر[30].

والزيادة في حروف الجر غير مقتصرة على أحد أركان الجملة، إذ جاءت زيادتها في غير ذلك، وهو واقع في النص القرآني سوى أن الخلاف يكمن في تفسير الزائد، فمن النحاة من قال به في موضع، ومنعه في موضع آخر، وهذا لا

---

(27) انظر معاني الأخفش 99. الإنصاف في مسائل الخلاف 376. تفسير القرطبي 287/15. والمصدر نفسه 336/3. مغني اللبيب 428.

(28) انظر الكتاب 225/4.

(29) انظر مغني اللبيب 144. وانظر ما جاء في زيادة الباء الكتاب 225/4.

(30) انظر الكشاف للزمخشري 17/2.

حصر له، نذكر منه ما ذهب إليه الفراء في زيادة اللام في قوله تعالى: **﴿قل عسى أن يكون ردف لكم بعض الذي تستعجلون﴾** [النمل: 72]، وأشار إلى أنها تفيد التوكيد[31].

نشير إلى أن ما تقدم من زيادة في الحروف قد صرح بمعناه، وسنتناول هنا ما لم يصرح بمعناه، وهذا لم يكن مطرداً عند من اهتم بدراسة النص القرآني، وإنما هو مقصور على أقوال بعض النحاة، وأخذ به بعض المتأخرين. وسنسعى إلى إلقاء الضوء على استنباط ما يتضمنه الزائد من معنى اعتماداً على أقوال من منح هذا الزائد معنى، أو ما نستطيع أنْ نضمنه.

ومن هذا الزائد «أنْ» المصدرية الناصبة، إذ إنَّنا نجد أنها على الرغم من كونها عاملة، فقد أجاز الأخفش زيادتها في قوله تعالى: **﴿وما لنا ألا نقاتل في سبيل الله﴾** [البقرة: 246]، وقال: «فـ «أنْ» ها هنا زائدة، كما زيدت بعد «فلما»، و «لمّا»، و «لو»، فهي تزاد في هذا المعنى كثيراً، ومعناه: مالنا لا نقاتلُ، فأعمل «أنْ»، وهي زائدة، كما قال: ما أتاني مِن أحدٍ، فأعمل «مِن»، وهي زائدة»[32]. فالأخفش قد حَدَّ زيادة «أنْ» في أسلوب الشرط الواقع بالأدوات التي تضمنها النص. وهذا الذي اشترطه قد خلت منه الآية، وهو ما يدعو إلى القول بأنه قد خلط بين «أنْ» الزائدة غير العاملة، والتي تفيد معنى، والتي تقدم الكلام عنها، وبين «أنْ» المصدرية الناصبة. وما لم نقف عليه في النص هو أن الأخفش لم يصرح بمعنى هذه الزيادة، وأنه حاول أن يقرب المعنى من خلال كلامه عن زيادة «مِن» الجارة. ولم يوفق في ذلك لأن «ما مِن» تفيد استغراق نفي الجنس. فليس هناك رابط بين زيادة «أن» وزيادة «مِن». والخلاف في دلالتهما وعملهما واضح.

والذي جعل الأخفش يذهب إلى هذا القول هو ما وجده من صعوبة في تأويل المصدر المؤول بالصريح، إذ دعاه ذلك إلى القول في زيادة «لا»، ويكون المعنى: ما لنا المقاتلة؟ وهذا التفسير بعيد كل البعد عن المعنى الذي أوْلَتهُ الآية،

---

(31) انظر معاني الفراء 2/299 ـ 300. وانظر ما قيل فيه إنه زائد معاني الأخفش 505. إعراب القرآن للنحاس 1/641. مغني اللبيب 284 ـ 289. وهناك شواهد كثيرة في ذلك.

(32) معاني الأخفش 180.

ونذَكِّر هنا بأَنَّ الآية لم تُقْرأْ إلّا نصباً.

وهناك أقوال أُخر في الآية لم تُصرح بزيادة «أنْ»[33]، منها قول الفراء، إذ جعل معنىٰ الآية كمن قال: ما مَنَعَك أنْ تقَاتِلَ[34]. وقول الفراء هذا إنْ صَحَّ من حيث المعنىٰ، فإنه قد جَرَّدَ المصدر عن معنىٰ الامتناع، وذلك بحذفه «لا» عند تقديره، وعوض عنه بفعل «مَنَعَ» وهذا مما يؤخذ عليه، والذي حدا به إلى ذلك هو الصعوبة في تأويل المصدر، وهو مقرون بـ «لا»[35].

ولنا أن نقول في هذا الخلاف، وهو لا يبتعد عما أورده الفراء من معنىٰ، غير أنه يختلف عنه بأن لا يستوجب أن نذهب إلى تأويل الآية بالمصدر الصريح. فـ «لا» على معناها من النفي، و«أن» على عملها، وغير زائدة. وبهذا يكون المصدر المؤول بحكم الصريح المنفي، ويكون بمنزلة الاسم المنفي بـ «لا»، وليس ضرورةً أن يؤول هذا المصدر بالصريح، وقد نص بعض النحاة على ذلك، وجعل منه: أنت خليق أن تفعلَ، فلا يجوز تأويله بالصريح، إذ لا يقال: أنت خليقٌ الفعلَ، وجاز ذلك إذا ما دخلت عليه الباء الجارة[36]. وأضم إلى ذلك المصدر من «أنْ» المخففة المفتوحة الهمزة، والتي اسمها ضمير الشأن محذوفاً، كما هو في قوله تعالى: ﴿وأنْ ليس للإنسان إلاّ ما سَعَىٰ﴾ [النجم: 39]، فليس هناك مصدر يضم هذا المعنىٰ تحت لواء المصدر الصريح. ومن ذلك كثير.

وسيتضح هذا المعنىٰ في الآية أكثر من خلال الكلام عن زيادة «لا»، فهناك موارد ذكر النحاة زيادة «لا» فيها، وفي بعضها لم يصرح بمعناه، والأول تحدثنا عنه، ونعرض إلى الثاني، وهي في هذا لم تقتصر زيادتها على نمط من الأنماط،

---

(33) انظر إعراب القرآن للنحاس 277/1. مغني اللبيب 51.

(34) انظر معاني الفراء 163/1.

(35) ليس غريباً زيادة «لا» إذا كانت مسبوقة بالفعل «منع» على أنها تفيد توكيد النفي، كما هو في قوله تعالى: ﴿ما منعك ألا تسجدَ﴾ [الأعراف: 12]، بالنصب غير أن الزيادة في هذا الموطن تختلف عما تقدم في قوله تعالى: ﴿ما لنا ألا نقاتلَ﴾، لأنه لم يسبق بالنفي، وإنما جاءت مسبوقة بالاستفهام الإنكاري، ولسنا بحاجة إلى تقدير فعل من هذا المعنىٰ.

(36) انظر معاني القرآن وإعرابه للزجاج 56/2. إعراب القرآن للنحاس 36/2. تفسير القرطبي 231/8 ـ 232.

فإنها تزاد في الجملة المثبتة، والمنفية، والقَسَم، وبين العامل ومعموله. وهي في كل هذا موضع خلاف بين النحاة. من ذلك زيادتها في قوله تعالى: ﴿**وما لنا ألا نقاتل**﴾ وهذا أحد أقوال وردت في الآية، وقد قدمنا أنه لا يمكن تجريد النفي عن الآية مما دعا بعض النحاة إلى تقدير فعل يتضمن هذا المعنىٰ، ونضيف إلى ما تقدم من تعليل هو أن «لا» ليس لها أن تتصدر «أنْ» المصدرية لتعلقِ الأخيرة بما قبل «لا»، وأنها لا تصلح أن تكونَ في الآية نافية للجنس، أو من المشبهات بـ «ليس»، لأنها تفيد نفي الفعل الذي تضمنه المصدر المؤول، فهي في غرضها الدلالي لا تختلف عن التي زيدت في قوله تعالى: ﴿**وأدعو ربي عسى ألاّ أكون بدعاء ربي شقياً**﴾ [مريم: 48]، فـ «لا» على الرغم من زيادتها من حيث اللفظ، فهي أفادت معنى النفي، ولا يمكن الاستغناء عنها.

ومما قيل في «لا» إنها زائدة غير أنها تختلف عن سابقاتها قوله تعالى: ﴿**لئلا يعلم أهل الكتاب ألاّ يقدرون على شيء**﴾ [الحديد: 29]، فقد ذهب بعض النحاة منهم الأخفش والمبرد إلى زيادتها ولم يصرحوا بمعناها[37]، وكذا النحاس غير أنه صرح بأنها تفيد التوكيد، ولم يشر إلى نوع التوكيد أو المؤكّد[38]، وهو قول سيبويه[39].

وحاول الفراء أن يكون أكثر وضوحاً في زيادة «لا» في الآية، وبيان ما تضفيه الزيادة من معنىٰ، حيث قال: «والعرب تجعل «لا» صلة في كلام دخل في آخره الجحد، فجعلت «لا» في أوله صلة، وأما الجحد السابق الذي لم يصرح به، فقوله ـ عز وجل ـ ﴿**ما منعك ألا تسجد**﴾»[40]. والمراد بقوله «بما لم يصرح به» هو الفعل الذي يتضمن معنىٰ النفي.

وما جاء به في توضيح زيادة «لا» لم يطرد في كل مورد زيدت فيه «لا»، من ذلك قوله تعالى: ﴿**لئلا يكون للناس عليكم حُجة إلا الذين ظلموا**﴾ [البقرة: 150]،

---

(37) انظر معاني الأخفش 495. المقتضب 186/1.

(38) انظر إعراب القرآن للنحاس 369/3.

(39) انظر الكتاب 390/1. والمصدر نفسه 222/4.

(40) معاني الفراء 137/3. وانظر معاني القرآن وإعرابه للزجاج 209/1.

ولنا أن نقول: إنه ينطبق عليه القول إذا قدرنا: فلا حجة لهم، أو يكون النفي متقدماً في قوله تعالى: ﴿فلا تخشوهم﴾، ومثل هذا التقدير نفتقده في قوله تعالى: ﴿لئلا يكون للناس على الله حُجَّة بعد الرسل﴾ [النساء: 165]، كما أننا لم نقف عليه في زيادتها في الآية ﴿وما لنا ألا نقاتل﴾ والتي تقدم الكلام عنها إلا إذا اعتبرنا أنّ الاستفهام في الآية إنكاري. وبذا نستطيع القول فيما تقدم إنّ «لا» تزاد في الموجب، وتفيد النفي، كما أنها تزاد في النفي المصرح به وغير المصرح به، وتفيد التوكيد.

وقد تزاد «لا» في أول الكلام، وقد نسب الفراء هذا القول إلى كثير من النحويين، جاء ذلك في قوله تعالى: ﴿لا أُقسم بيوم القيامة﴾ [القيامة: 1]، قال: «كان كثير من النحويين يقولون «لا» صلة، قال الفراء: ولا يبتدأ بجحد ثم يجعل صلة يراد به الطرح، لأن هذا لو جاز، لم يعرف خبر فيه جحد من خبر لا جحد فيه»[41]. إن ما تضمنه النص واضح فيه أن الفراء يرفض أن تكون «لا» زائدة، خوفاً من اللبس بين الخبر المنفي من الخبر المثبت.

وذهب علي بن سليمان، والنحاس إلى زيادتها في أول السورة على قول إن القرآن كله بمنزلة سورة واحدة[42]، وردَّ ابن هشام على من أجاز زيادتها على التوكيد، لأن ذلك لا يكون في صدر الكلام[43]، وهو في هذا يتفق مع رَدِّ الفراء، وذكر أقوالاً أُخر أعطت «لا» معنىً، وأنها غير زائدة[44].

لعل أرجح الأقوال في «لا» المتقدمة االكلام هو ما ذهب إليه الفراء من أنها غير زائدة، فهي عنده تفيد النفي، ردّاً على مَن أنكر البعث والجنة، وهذا القول محصور في زيادتها في القسم.

ومن الزائد الذي لم يصرح بمعناه ما قيل في بعض حروف الجر، من ذلك ما نُسب إلى أبي عبيدة في قوله تعالى: ﴿فستبصر ويبصرون بأيكم المفتون﴾ [القلم:

(41) انظر معاني الفراء 207/3.
(42) انظر إعراب النحاس 552/3.
(43) انظر مغني اللبيب 328 ـ 329.
(44) انظر معاني الفراء 207/1.

5 ـ 6]، فالباء عنده زائدة[45]، ونسب النحاس هذه الزيادة إلى قتادة[46]، وهو قول الأخفش[47]، ومن النحاة من خالفهم بأن قال بمعناها أو ضمنها معنىٰ «في»[48].

ونسب زيادة «عن» في قوله تعالى: **﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة﴾** [النور: 63] إلى الأخفش وأبي عبيدة، ولم يصرح بمعناها[49] وقد يكون معناها في الآية المجاوزة[50].

ومما قيل فيه إنه زائد، ولم يصرح بمعناه هو اللام في قوله تعالى: **﴿للذين هم لربهم يرهبون﴾** [الأعراف: 154]، وهو قول الكوفيين[51]. ولا ريب أن اللام في الآية تفيد التوكيد لتقدم المفعولية على عامله.

ومما قيل فيه إنه زائد، وهو غير عامل الفاء، فقد ذهب الأخفش في قوله تعالى: **﴿ألم يعلموا أنه من يحادد الله ورسوله فأن له نار جهنم﴾** [التوبة: 63]، إلى أنَّ الفاء شبه زائدة[52]، والذي جعله يقول بهذا الأسلوب من دون أن يصرح بزيادتها هو أنَّ «أنَّ» الثانية بدل من الأولى، فلم يجد جواباً لهذه الفاء، فقال بهذا. وقد قدمنا الكلام عن هذه الآية، وأوضحنا أن جملة جواب الشرط قد تضمنت جملة فعل الشرط، وليست الفاء بزائدة لأنها واقعة في جواب الشرط، ووظيفتها تمكن ما بعدها من أن يكون كذلك.

ويقال مثل هذا فيما ذهب إليه الزجاج في قوله تعالى: **﴿هذا فليذوقوه حميم﴾** [ص: 57]، بأن الفاء زائدة[53]، وليس كذلك، لأن خبر المبتدأ **﴿هذا﴾**

---

(45) انظر تفسير القرطبي 329/19.
(46) انظر إعراب القرآن للنحاس 482/3.
(47) انظر معاني الأخفش 505.
(48) انظر معاني الفراء 173/3. وإعراب القرآن للنحاس 482/3.
(49) انظر تفسير القرطبي 323/12.
(50) انظر معاني «عن» مغني اللبيب 196 ـ 200.
(51) انظر إعراب القرآن للنحاس 641/1. تفسير القرطبي 293/7. مغني اللبيب 284 ـ 289.
(52) انظر معاني الأخفش 184.
(53) انظر مغني اللبيب 220.

قوله ﴿حميم﴾، وجملة ﴿فليذوقوه﴾ معترضة، وهو أحد قولي الفراء[54].

ومن الزائد غير العامل الواو، وفي زيادتها خلاف بين البصريين والكوفيين، فقد أجازها الكوفيون والأخفش، ومنعها البصريون[55]. وقد ذهب الأخفش إلى أن زيادة الواو، والفاء كثيرة في القرآن غير أنه لم يصرح بنوع هذه الزيادة[56].

والفراء نص على زيادة الواو، وحصرها في جواب الشرط الواقع بالأدوات «حتى إذا»، «إذا»، «لمّا»[57]، وحصرها بهذه الأدوات يشير إلى أنها زيدت لمعنىً، وهو تمكين ما بعدها من أن يكون جواباً لهذه الأدوات، شأنه شأن الفاء. والشروط التي أوردها الفراء نجدها في الآيات التي أوردها أبو البركات بن الأنباري في احتجاج الكوفيين على زيادة الواو[58]، غير أن القرطبي نسب إليهم الزيادة في غير ذلك، فقد جاء في قوله تعالى: ﴿وخذ بيدك ضغثاً فاضرب به ولا تحنث﴾ [ص: 44]، أن الواو عند الكوفيين زائدة[59]، ولم أقف على هذا عند الفراء[60]، وأودُّ أن أشير إلى أن هذه الواو عند الكوفيين والأخفش حرف عطف[61]. والخلاف يكمن في التفسير، وليس في الواو في الآية المتقدمة.

ومما قيل فيه إنه زائد، ولم يصرح بمعناه، وهو غير عامل «ما». فقد قيل بزيادتها في أكثر من موضع، وسبق أن تعرضنا إلى هذه الشواهد، وأشرنا إلى ما تضمنته «ما» من معنىً غير أن بعض النحاة قد ذهبوا إلى زيادتها من دون أن يصرحوا بمعنى لها، من ذلك قوله تعالى: ﴿فبما رحمة من الله لنت لهم﴾ [آل عمران: 159]، فقد ذهب الفراء في أحد أوجه الإعراب التي أوردها في الآية أن «ما» زائدة، وكان

---

(54) انظر معاني الفراء 410/2. وانظر أيضاً إعراب القرآن للنحاس 801/2.

(55) انظر الإنصاف في مسائل الخلاف المسألة «64»، مغني اللبيب 473 ـ 474. ونسب ابن يعيش زيادتها إلى البغداديين، انظر شرح المفصل 93/8. وأعتقد أنه أراد بهم الكوفيين.

(56) انظر معاني الأخفش 141. والمصدر نفسه 457.

(57) انظر معاني الفراء 249/3 ـ 250.

(58) انظر الإنصاف في مسائل الخلاف 456 ـ 457.

(59) انظر تفسير القرطبي 114/15.

(60) انظر معاني الفراء 406/2.

(61) انظر الإنصاف في مسائل الخلاف المسألة «64».

تقديره لها هو فبرحمةٍ[62]. وهو قول النحاس[63]، وذهب الأخفش إلى ذلك في قوله تعالى: ﴿**إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلاً ما بعوضة...**﴾ [البقرة: 29]، وتقديره لها: «مَثلا بعوضة»[64]. وليس لنا هنا من تعليق لتقدم الكلام عنها.

ومما قيل فيه إنه زائد، ولم يصرح بمعناه غير أنه يمكن أن يعتبر كالجزء مما زيد عليه هو الألف واللام، فقد ذهب الأخفش إلى أن الألف واللام في «اللات» في قوله تعالى: ﴿**أفرأيتم اللاتَ والعزى**﴾ [النجم: 19]، زائدة غير أنها لا تسقط[65]. ومن ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿**وإسماعيل واليسع ويونس**﴾ [الأنعام: 86]، فقد ذهب المهدوي إلى أن الألف واللام في «اليسع» زائدة غير أنه يختلف عن الأخفش في أنه استطاع أن يفسر زيادتها على الاتباع وأنها تفيد التوكيد[66] هذا إذا قرئت بلام واحدة[67]. وذهب مكي بن أبي طالب في «اليسع» إلى أنه فعل يدل على الاستقبال، ثم نُكِّرَ، فَعُرِّف بالألف واللام، وعلى هذا فهي عنده غير زائدة[68]، وهذا التوجيه لزيادتها يكاد يكون محصوراً في «اليسع» ولم يفسر في غيره.

ويضم إلى ذلك زيادتها في «الآن»[69]، وفي الأسماء الموصولة، فإنها لا تسقط عنها[70]، وقد قُرِىء شذوذاً قوله تعالى: ﴿**صراط الذين انعمت عليهم**﴾ [الفاتحة: 7].

(62) انظر معاني الفراء 21/1.
(63) انظر إعراب القرآن للنحاس 374/1. والمصدر نفسه 369/3.
(64) انظر معاني الأخفش 53.
(65) انظر معاني الأخفش 11. وشرح ابن عقيل 179/1.
(66) انظر تفسير القرطبي 33/7. وانظر أيضاً مغني اللبيب 75.
(67) انظر السبعة في القراءات لابن مجاهد 362.
(68) انظر مشكل إعراب القرآن لمكي بن أبي طالب 275/1.
(69) انظر الإنصاف في مسائل الخلاف 523. شرح ابن عقيل 179/1.
(70) انظر شرح ابن عقيل 179/1.

مبحث الزيادة في الأفعال:

لم أقف على نحوي قال بزيادة الأفعال، وهي تفيد معنىً سوى الفعل «قلَّ». ومن خلال استقرائنا للنص القرآني وجدنا أن من الأفعال ما تفسر زيادتها بالمعنى الذي تقدم الكلام عنه في أسلوب الحصر، إذ تفيد مع الأداة «إلّا» ما أفادته «ما» و«إلّا» في الحصر. وهذا ما سنسعىٰ إلى بيانه، ومن ثَمَّ سنقف على أفعال لم يصرح بمعناها.

إن الحصر بالأفعال وأداة الحصر يكاد يكون محصوراً بفعلين لا ثالث لهما. وهما «ليس»، و«يأبىٰ»، لإفادتهما معنىٰ النفي، ولذا فسنقف على هذين الفعلين لإيضاح الحصر بهما وبيان كونهما زائدين.

«ليس»: فعل ناسخ يفيد معنى النفي، ويمتاز عن الحروف المشبهة به أنه إذا ما دخلت عليه أداة الحصر لا يلغىٰ عمله غير أنه يفيد معنىً آخر غير النفي، وهو الحصر مع أداة الحصر، وبمعنىً أدق أنه يعمل لفظاً، وينتقض نفيه بـ«إلّا»، أي: ليس هناك نفي، وهو في ذلك لا يختلف في غرضه عمّا تؤديه «ما» مع «إلّا» من معنى الحصر، علماً بأن «ما» ملغاة في هذا الأسلوب من التوكيد.

وهذا الذي قدمناه هو الذي يجعلنا نقول بزيادة «ليس» على الرغم من عمله لفظاً غير أن هذه الزيادة جاءت لغرض، والشواهد القرآنية صريحة بهذا المعنى، منها قوله تعالى: ﴿**أولئك الذين ليس لهم في الآخرة إلا النار**﴾ [هود: 16]، فالفعل «ليس»، والأداة «إلّا» أفادا الحصر، وليس لهما وظيفة أخرى غير هذا المعنىٰ. كما أن الفعل «ليس» قد انْتَقَضَ معناه، وهو النفي، وتضمن مع «إلَّا» دلالة أخرى، وهي حصر اسم «ليس».

ومنه قوله تعالى: ﴿**ولَستم بآخذيه إلّا أن تغمضوا فيه**﴾ [البقرة: 267]، فالآية تتضمن معنى الحصر. أي: الأخذ لا يتم إلا بإغماضكم أعينكم. وهذا التفسير يقترب مما أورده الفراء في الآية نفسها إلّا أنه أعطاها معنى الشرط. وتفسيره لها هو «إنْ أغمضتم بعض الإغماض أخذتموه»[71]. وما نلمسه من النص هو أنه جرد

(71) انظر معاني الفراء 178/1.

الجملة من الفعل «ليس»، والمعنىٰ الذي ذكرناه أقرب لخلوه من الشرط، لأن «إنْ» الشرطية ربّما يتحقق ما بعدها، أو لا يتحقق. أما معنى الحصر، فهو واقع، ولا يتم المعنىٰ إلّا بهذه الحالة التي خصها القرآن.

«يأبىٰ»: استخدم هذا الفعل في القرآن في أسلوبين، أحدهما في جملة خلت من أسلوب الحصر، والآخر أفاد الحصر مع أداة الحصر. ومن الأول قوله تعالى: **﴿فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين﴾** [البقرة: 34]، فالفعل «أبىٰ» على معناه، وهو الإباء، والامتناع.

وهذا المعنىٰ في الفعل قد ينتقض إذا ما دخلت أداة الحصر على معموله، وهذا هو الأسلوب الثاني، منه قوله تعالى: **﴿وَيأبى الله إلا أن يتم نوره ولو كره الكافرون﴾** [التوبة: 32]، فالفعل «يأبىٰ» على الرغم من أنه قد استوفىٰ فاعله ومفعوله فإنه من حيث دلالته قد انتقض معناه بدخول أداة الحصر «إلّا»، فالله متم نوره، ولو كره الكافرون، وما أفاده الفعل «يأبى» مع الأداة «إلّا» هو المعنىٰ الذي أفادته «ما» مع «إلّا»، وهو الحصر.

ونقض معنى النفي منه لا يتعارض مع بقاء عمله، كما هو الحال في الفعل «ليس» إذا ما انتقض نفيه بأداة الحصر، وعلى هذا التفسير فإن الفعل «يأبى» زيد لمعنىٰ.

وهناك نكتة يجدر الإشارة إليها، وهي أن الفعل «يأبىٰ» لا يمكن تجريده وأداة الحصر من النص الذي تضمنه، فإذا ما صح ذلك في الفعل «ليس» وأداةَ الحصر، أو «ما» وأداةَ الحصر، فإنه لا يصح في هذا الفعل لتعلق الفاعل، والمَفعول به. فهو الزائد الذي لا يمكن حذفه ويمكن أن يتم إلى ما أطلق عليه بالشبيه بالزائد، وإني لأفهم من كلام الأخفش أنه قد أعطى هذا الفعلَ هذا المعنىٰ من دون أن يصرح بالزيادة حيث قال: «كأنه: يأبى الله إلّا إتمامَ نورِه»[72]. ولقد

---

(72) انظر معاني الأخفش 330. ونُذكِّر أن الزجاج منع أن يفيد الفعل «يأبىٰ» معنى النفي، انظر معانيه 492/2. وذهب المرزوقي إلى أن الفعل «يأبى» بمعنىٰ «لم يرضَ». انظر ديوان شرح الحماسة 824. والمصدر نفسه 1344.

قدرنا المصدر المؤول باسم الفاعل، لجاز في غير الآية أن نقول: الله متمّ نوره، وفيه لم يذكر الفعل «يأبى»، وإذا أردنا حصر الخير، نقول: ما الله إلا متمّ نوره، أما المصدر المؤول في الآية، فإنه متعلق بالفعل.

وليس هذا التفسير الذي قدمناه في الفعل «يأبى» محصوراً فيه، إذ هناك لفظتان تفيدان معنىٰ «ما» النافية، إحداهما فعل، وهو «قَلَّ» والأخرى اسم، وهو «أَقَلّ» وذلك مشروط بدخول أداة الحصر «إلّا». ومن الأول قولهم: قَلَّ رَجلٌ يقولُ ذاك إلّا زيدٌ، ومن الثاني قولهم: أَقَلُّ رجُلٍ يقول ذاك إلّا زيدٌ، وهما على معنىٰ: ما رجلٌ يقول ذاك إلّا زيدٌ. وممن صرح بهذا المعنىٰ سيبويه والمبرد[73]. وضم إليهما أبو علي الفارسي «قلما»[74].

إنَّ ما تقدم في زيادة الفعلين «يأبىٰ»، و «ليس» لم يقل به نحوي، وإنما وقفنا عليه من خلال أساليب تقدم ذكرها. وهذا لا يعني أنّ بعض النحاة لم يقولوا بزيادة بعض الأفعال، فهناك مَن قال بهذا، ولم يصرح بمعناه. وهذا القول إن كان له وجود فيكاد يكون محصوراً في الفعل «كان» وهو موضع خلاف بين النحاة فيما ذكر من شواهد قرآنية. كما أن هناك آيتين ذكر فيهما الدكتور إبراهيم رفيدة زيادة الفعل، ونسبه إلى الفراء، وسنقف عليهما بعد الوقوف على ما جاء في زيادة «كان».

ومما قيل فيه «كان» زائدة قوله تعالى: **﴿من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها نُوفِّ إليهم أعمالهم﴾** [هود: 15]، فقد ذهب الفراء إلى زيادة «كان» ولم يصرح بما يفيده من معنىٰ[75]. وخالفه الأخفش وغيره، فقد ذهب إلى أن «كان» في موضع جزم[76].

ولو أعدنا النظر في الآية لوجدنا أن الفراء قد أجاز زيادة «كان» في الجملة الشرطية، وجعل الفعل «يريد» فعل الشرط من دون أن يتأثر بأداة الشرط الجازمة

(73) انظر الكتاب 315/2. المقتضب 404/4. شرح الكافية للرضي 231/1.
(74) انظر شرح الكافية للرضي 231/1.
(75) انظر معاني الفراء 5/2 ـ 6.
(76) معاني الأخفش 351. إعراب القرآن للنحاس 82/2.

«مَن» علماً بأن الزيادة لو حصلت لتأثر الفعل «يريد»، كما هو الحال في قول الفرزدق:

فكيفَ إذا مـررت بـدار قـومٍ وجيـرانٍ لـنـا كـانـوا كـرامِ

فـ «كرام» تابع لـ «جيران»، ولم يتأثر إعرابه بزيادة «كانوا».

ومن هذا أيضاً ما نسب إلى أبي عبيدة في قوله تعالى: ﴿**قالوا كيف نكلم من كان في المهد صبياً**﴾(77) [مريم: 29]. ولم يُقبل هذا القول من بعض المفسرين والنحاة، فقد ذكر القرطبي رَدَّ أبي بكر بن الأنباري على أبي عبيدة بكيفية إمكان أن يكون «كان» زائداً، وقد انتصب به «صبياً»(78) ولم أقف على ما نسب لأبي عبيدة في هذه الآية غير أنه قال به في موضع آخر(79)، ويرد عليه بالاحتجاج نفسه الذي اعتمده أبو بكر بن الأنباري.

وردُّ أبي بكر بن الأنباري هذا يقال فيمن رَجَّح زيادة «كان» في قوله تعالى: ﴿**إنَّ الشيطان كان للرحمن عصياً**﴾ [مريم: 44]، وكذا في قوله تعالى: ﴿**وأنه كان يقول سفيهنا على الله شططاً**﴾ [الجن: 4]، فقد ذكر القرطبي الزيادة فيهما، ولم ينسبه لأحد، كما أنه لم يصرح بما تفيده هذه الزيادة من معنى(80).

وممن قال بزيادة الفعل «كان» النحاس، إذ أجـاز في قوله تعالى: ﴿**كنتم خير أمة أخرجت للناس**﴾ [آل عمران: 115]، أن يكون «كان» زائداً، علماً بأنه يعمل لفظاً(81)، ويُرَدُّ قول النحاس بقول ابن جني بأنـه منع زيـادة «كان» في أول الكلام(82).

والقول فيمن ذهب إلى زيادة «كان» ممن لم يصرح بما تفيده من معنىً إنه يُستبعد تحقق هذا في القرآن الكريم، لأن ما جاء به الذين ذهبوا إلى هذا النمط من

(77) انظر إعراب القرآن للنحاس 313/2.
(78) انظر تفسير القرطبي 102/11.
(79) انظر مجاز القرآن لأبي عبيدة 7/2.
(80) انظر تفسير القرطبي 111/11. والمصدر نفسه 151/5. 9/19.
(81) انظر إعراب القرآن للنحاس 357/1. والمصدر نفسه 313/2.
(82) انظر الخصائص لابن جني 290/1. والمصدر نفسه 316/1.

الزيادة، جاز لـ «كان» فيها أن تعمل لفظاً ومعنىً، يضاف إلى ذلك، أن بعض المواضع كان تأثيرها الإعرابي واضحاً على خبرها، غير أن بعضها الآخر تعذر ظهور الحركة الإعرابية على خبرها، لأنه جملة، أضف إلى ما تقدم أن لـ «كان» من الدلالة ما يمكنها من أن تتفق والنصوص التي تضمنتها من حيث المعنىٰ. وعليه فليس هناك ما يدعو إلى القول بالزائد ولو استعرضنا الآيات التي تقدمت، لوجدنا أن لـ «كان» أثراً على الإعراب والمعنىٰ.

ولنأخذْ قول الفراء الذي أجاز فيه زيادة «كان» في الجملة الشرطية، وجعل الفعل «يريد» فعل الشرط من دون أن يتأثر هذا الفعل بأداة الشرط الجازمة «مَن». وهو مردود، لأنه لو تحققت هذه الزيادة لتأثر الفعل «يريد». كالذي في قول الشاعر:

فكيف إذا مررت بدار قومٍ وجيرانٍ لنا كانوا كرام

فـ «كرام» تابع لـ «جيران»، ولم يتأثر بزيادة «كان»[83].

وربما يكون الدافع الذي دفع النحاة إلى القول بزيادة «كان» هو أنهم وجدوا أن المعنىٰ يتم من دونها، وزيادتها لا تؤثر على المعنىٰ. وهذا لا يؤخذ به، لأنهم في علمهم أن لـ «كان» قدرة التوافق مع النص من حيث المعنىٰ، والزمن، والشواهد القرآنية خير مثل على ذلك، كمجيء كان بمعنى «صار» أو دلالتها على استمرارية خبرها من حيث الزمن، وإنْ دَلت على الماضي.

وأهم ما يمكن أن يقال في «كان» وأخواتها أنها تختلف عن غيرها من الأفعال بأن معانيها تتم بأخبارها، و «كان» أخص من أخواتها بأنها لا تعطي معنىً بنفسها، ولذا، فإنها إذا ما جاءت تامة فإن معناها يختلف عما لو كانت ناقصة.

أما أخواتها فإنهنَّ يعطينَ المعنىٰ الزماني، ويتم هذا المعنىٰ بأخبارهن، وإن جئنَ تامات، لا تختلف معانيهنَّ كثيراً عما لو كنّ ناقصات، وهذا موضوع يحتاج إلى دراسة موسعة، ليس هذا البحث مجالاً لها.. والذي نريد أن نقوله من هذا كله

---

(83) انظر الكتاب 53/2. المقتضب 116/4 ـ 117.

هو أن الاستغناء عن «كان» باعتبارها زائدة، معناه الاستغناء عن منصوبها أيضاً للترابط بينهما، وهذا لا يمكن أن يقال فيما تقدم، وبخاصة أنها قد عملت فيما بعدها على أنهنَّ أخبار لها.

ومما قيل بزيادته من الأفعال، ولم يصرح بمعناه ما أُوقفنا عليه الدكتور إبراهيم رفيدة، فقد ذكر آيتين ذهب فيهما الفراء إلى زيادة الفعل، ولم يحاول الدكتور إبراهيم الكشف عما لهذين الفعلين من أثر على النص، إذ إنه اكتفىٰ بسرد ما جاء به الفراء، وربما كان ذلك منه لتوخيه منهجاً يغنيه عن الاستطراد والآيتان هما:

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿**قال موسى أتقولون للحق لما جاءكم أسحر هذا**﴾ [يونس: 77]، فمما قال فيها الفراء: «ويكون على أنْ تجعل القول بمنزلة الصلة، لأنه فضل في الكلام، ألا ترىٰ أنك تقول للرجل: أتقول عندكَ مَالٌ؟ فيكفيك أنْ تقول: ألك مالٌ؟ فالمعنىٰ قائم، ظهر القول، أو لم يظهر»[84].

ولإيضاح هذا أقول: إننا لو عدنا إلى النص المتقدم، لا يمكننا أن نحكم بزيادة هذا الفعل عند الفراء في مثل هذا المورد، وهو الاستفهام وإن صرح الفراء بأن الفعل أُنزل منزلة الصلة، وأنه فضل في الكلام، فقد أراد بهذا كله أن يقرب مسألة دخول همزتي الاستفهام في الآية الكريمة ﴿**أتقولون.... أسحر هذا**﴾، وقد استغنىٰ عن ذكر الفعل في ﴿**أسحرٌ هذا**﴾ لوضوح أنه مقول القول، وهكذا في كل موطن كانت الجملة فيه مقول القول، فلنا أن نذكر الفعل أو لا نذكره، وخاصة إذا كانت تلك الجملة محكية عن قائل، فذكره لا يعني أنه زائد، وإنما يمكن أن يستغنىٰ عنه ويدل عليه المعنىٰ.

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿**يا أيتها النفسُ المطمئنّة ارجعي إلى ربك راضية مرضية**﴾ [الفجر: 27 ـ 28]، قال الفراء: «وأنت تقول للرجل: فمن أنت؟ فيقول: مضري، فتقول كنْ تميمياً أو قيسياً، أي: أنت من أحد هذين، فيكون «كن» صلة، كذلك الرجوع يكون صلة، لأنه قد صار إلى القيامة، فكأن الأمر بمعنىٰ الخبر،

(84) معاني الفراء 474/1. وانظر النحو وكتب التفسير للدكتور إبراهيم عبد الله رفيدة 247/1.

كأنه قال: يا أيتها النفس أنت راضية مرضية»[85].

لقد فسر الدكتور إبراهيم قول الفراء هذا بأنه يذهب إلى زيادة الفعل والفاعل في ﴿ارجعي﴾ وإنِّي أخالفه الرأي لأمرين، أحدهما أنه ليس في كل موطن اصطلح فيه الفراء مصطلح «صلة»، أراد به الزائد، فقد أطلقه على النعت وغيره، كما هو في قوله تعالى: ﴿إنَّ الله لا يستحيي أن يضرب مثلاً ما بعوضة﴾ [البقرة: 26]، فقد أجاز أن تعرب «ما» نكرة، و«بعوضة» نعتاً لـ«ما»، قال: وتجعل «ما» اسماً، و«بعوضة» صلة، فتعربها بتعريب «ما»، وذلك جائز في «مَن»، و«ما»؛ لأنهما يكونان معرفة في حال، ونكرة في حال..»[86].

وكذا القول في هذه الآية ﴿يا أيتها...﴾ فإنه أراد أن يقرب معنىٰ الجملة الطلبية بما تفيده الجملة الخبرية، دليلنا في ذلك قوله «فكأن الأمر بمعنىٰ الخبر».

والأمر الآخر هو أن ﴿راضية مرضية﴾ متعلقان بالفعل ﴿ارجعي﴾، ولو كان الفعل والفاعل زائدين، لكانت الزيادة حاصلة فيما تعلق بالفعل أيضاً وهذا لم يصرح به الفراء، وإنما فسر الجملة الطلبية بقوله: «أنت راضية مرضية» أي: أفادت الإخبار، وليس هناك زيادة في الآية.

مبحث الزيادة في الأسماء:

الزيادة في الأسماء موضع خلاف بين النحاة، وقد ذكر ابن هشام جواز زيادتها عند الكوفيين، وما أورده كان محصوراً في بعض الشواهد الشعرية، وحقيقة ذلك هو أن الكسائي أجاز زيادة «مَن» في بعض الأبيات الشعرية، وردّ عليه الفراء برواية أخرى، وأجاز النحاس ذلك في الأسماء، والظروف[87].

وما وقفنا عليه مما قيل فيه: إنه زائد، منه ما صرح بمعناه، ومنه ما لم يصرح

(85) معاني الفراء 263/3. وانظر النحو وكتب التفسير للدكتور إبراهيم عبد الله رفيدة 247/1.
(86) معاني الفراء 20/1.
(87) انظر معاني الفراء 21/1. شرح القصائد السبع 353. مغني اللبيب 434. وانظر أيضاً إعراب القرآن للنحاس 669/1.

بمعناه، وسنقف على الضرب الأول، ومن ثم نعرض إلى الثاني للوقوف على ما يفيده من معنىٰ.

فإنه على الرغم من أن أغلب النحويين منعوا الزيادة في الأسماء إلاّ أنهم اتفقوا على مجيء الضمائر في مواطن، تكون لا محل لها من الإعراب، منها ضمير الفصل الذي يتوسط معرفتين، أو ما أصلهما معرفتان، فقد أجمع النحاة على أنه لا محل له من الإعراب[88]، سوى ما نسب إلى الكوفيين والفراء بـأنهم أعربوه[89]، وقد استعظم الخليل أن يكون «هو» زائداً بين المعرفتين[90].

فضمير الفصل زائد، يؤتى به لمعنىٰ، وأنه جاز أن يعرب على ألّا يوصف بأنه ضمير فصل، ومن الشواهد القرآنية قوله تعالى: ﴿**إن الله هو السميع البصير**﴾ [غافر: 20]، ومنه قوله تعالى: ﴿**أولئك هم الخاسرون**﴾ [البقرة: 27].

وذكر هذا الزائد أرجحُ من حذفه، وقد حذف على قراءة نافع وأبي عامر لقوله تعالى: ﴿**فإن الله هو الغني الحميد**﴾ [الحديد: 24]، إذ قرأها بحذف الضمير[91].

ومن الزائد في الأسماء التي يؤتىٰ بها لغرض التوكيد ـ الضمير المنفصل ـ وهو من حيث إعرابه على نوعين، أحدهما يعرب بإعراب المؤكَّد، وذلك إذا أفاد توكيد ضمير متصل، منه قوله تعالى: ﴿**إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون**﴾ [الحجر: 9]، فالضمير «نحن» له وجهان من الإعراب. أحدهما أنه في موضع نصب، ومؤكِّد للضمير المتصل في «إنَّا»، والآخر أنه مرفوع على الابتداء، وما بعده خبر له[92]. ومنه أيضاً قوله تعالى: ﴿**إن ترن أنا أقل منك مالاً وولداً**﴾

---

(88) انظر الكتاب 392/2. المقتضب 103/4. معاني الأخفش 321. إعراب القرآن للنحاس 133/1. شرح المفصل لابن يعيش 110/3. شرح الكافية 204/2. مغني اللبيب 641 ـ 642.

(89) أحاول هنا أن أذكر أن بعض النحويين نسب إلى الكوفيين أنهم أجازوا أن يقع ضمير الفصل أول الكلام. وكان هذا لبساً منهم؛ لأن الفراء أطلق على ضمير الشأن مصطلح «عماد». وقد أوضحنا هذا مفصلاً في بحث تحت عنوان «ضمير الفصل بين البصريين والكوفيين»، وقد نشر في مجلة التواصل اللساني المجلد الثالث العدد الثاني سنة 1991.

(90) انظر الكتاب 397/2.

(91) انظر معاني الفراء 133/3. السبعة في القراءات لابن مجاهد 627. وتفسير القرطبي 260/17.

(92) انظر إعراب القرآن للنحاس 191/2. تفسير القرطبي 6/10.

[الكهف: 39]، فـ «أنا» توكيد لياء المتكلم[93].

أما النوع الآخر من الضمير الزائد، وهو الذي ليس له محل من الإعراب، فهو مقصور على العطف على الضمير المستتر في حالة الرفع لتوكيده، منه قوله تعالى: ﴿**فلما جاوزه هو والذين آمنوا معه..**﴾ [البقرة: 249]، فالضمير «هو» لا محل له من الإعراب، يفيد توكيد الضمير المستتر، ومنه قوله تعالى: ﴿**اسكن أنت وزوجك الجنة**﴾[94] [البقرة: 35]، فالضمير «أنت» كالذي تقدم زائد يفيد التوكيد. وعلى هذا نقول: إن زيادة الضمير تفيد التوكيد سواء أكان معرباً أم غير معرب.

وننتقل إلى نمط آخر من زيادة الأسماء، وهو زيادة «مَن» الاستفهامية. فهي تفيد مع الأداة «إلاَّ» الحصر، منه قوله تعالى: ﴿**ومن يغفر الذنوب إلا الله**﴾ [آل عمران: 135]، ومنه قوله تعالى: ﴿**ومن يقنط من رحمة ربه إلا الضالون**﴾ [الحجر: 56]، فغرض «مَن» فيما تقدم لا يختلف عن «ما» النافية التي تفيد الحصر مع أداة الحصر «إلاَّ» غير أن «مَن» هنا اسم، وليس للأسماء أن تفيد النفي إذا كانت معارف، ولذا فَتُفَسَّرُ «مَن» تَفْسير «ما» التي انتقض نفيها بـ «إلاَّ».

ويؤكد ما ذهبنا إليه مِن أن «مَن» بمنزلة «ما» نفسها، وليست بمعناها فقط، هو مسألة إعرابها، إذ لا يصح أن تعرب «مَن» مبتدأ، خبرها جملة ﴿**يغفرُ الذنوبَ إلاّ الله**﴾؛ لأن جملة ﴿**يغفر...**﴾ مثبتة، فلا يصح بها هذا الإعراب، وجاز فيها إذا كانت غير مثبتة، وعلة ذلك هو أن لفظ الجلالة مرفوع على الفاعلية، أو البدلية، وهذا يدعو أن تكون جملة ﴿**يغفر...**﴾ مسبوقة بالنفي، أو شبهه، ومن هنا أنزلنا «مَن» منزلة «ما»، وإذا كانت كذلك امتنع أن يُطلق عليها اسم، لأنه إذا كان كذلك صارت معرفة، وليس لاسم المعرفة أن يفيد النفي إذا كان كذلك.

ويؤكد قولي هذا تصريح بعض النحاة بهذا المعنى لـ «مَن» غير أنه لم يوضح إعراب «مَن»، منهم الفراء، إذ أشار له في قوله: «ما يغفر الذنوب أحد إلا

---

(93) انظر الكتاب 392/2. معاني الفراء 145/2.
(94) انظر الكتاب 385/2. إعراب القرآن للنحاس 139/1.

الله»[95]، وقدرها النحاس «ليس أحد...»[96] على أن لفظ الجلالة بدل من «أحد».

ومن الأسماء الزائد لمعنىً «غير»، فإنها تزاد إذا كانت بمعنى «إلّا» في الحصر أيضاً، وتعرب بإعراب الاسم الواقع بعد «إلّا»، منه قوله تعالى: ﴿**هل من خالق غير الله**﴾ [فاطر: 3]، فهي بحكم «إلا» في زيادتها في أسلوب الحصر، وهذا لا غبار عليه، فقد نص النحاة على معناها هذا سواء أكان في الاستثناء، أم في الحصر[97].

أما الزائد الذي لم يصرح بمعناه فسنحاول الوقوف على ما يفيده من معنىً، ومنه ما نسب إلى الأخفش في قوله تعالى: ﴿**فاضربوا فوق الأعناق**﴾ [الأنفال: 12]، ذكر ذلك عنه النحاس، وأورد رَدَّ المبرد عليه بأن الأسماء والظروف لا تزاد[98]، ونذكر بأن النحاس نفسه أجاز الزيادة في الأسماء والظروف إذا كانت تفيد معنىً[99].

ونسب القرطبي الزيادة في الآية إلى بعض المفسرين، وهما الضحاك وعطية[100]، ونعود إلى ما نسب إلى الأخفش فإننا لو عدنا إلى كتابه «معاني القرآن» لوجدنا أنه أعطى الظرف «فوق» في الآية معنىً يفيد التوكيد، جاء ذلك من خلال تفسيره لها ببعض الأساليب النحوية حيث قال: «معناه: اضربوا الأعناق، كما تقول: رأيت نفسَ زيدٍ، تريد: زيداً»[101]، واضح من النص أن نفس زيد هو زيدٌ، وإنّما جاء بـ «نفس» يريد بها التأكيد على أن المرئي هو زيد، لا غيرَه، وكلنا يعلم أن حق التوكيد المعنوي أنْ يتأخرَ، والمؤكَّد يتقدم. وجاز في مواضع تقدمه، دليلنا

(95) انظر معاني الفراء 234/1.
(96) إعراب القرآن للنحاس 365/1.
(97) انظر ما جاء في «غير» بمعنىً «إلّا» الكتاب 343/2. معاني الفراء 366/2. معاني القرآن وإعرابه للزجاج 61/1. شرح الكافية للرضي 245/1. الاستثناء في التراث النحوي والبلاغي 108 ـ 110.
(98) انظر إعراب القرآن للنحاس 669/1. وانظر أيضاً تفسير القرطبي 63/5.
(99) انظر إعراب القرآن للنحاس 398/1. وتفسير القرطبي 63/5.
(100) انظر تفسير القرطبي 378/7.
(101) انظر معاني الأخفش 319.

في ذلك قوله تعالى: ﴿**كل الطعام كان حلاً لبني إسرائيل إلا ما حرم إسرائيل على نفسه**﴾ [آل عمران، 93]، والأخفش جعل «فوق» بمنزلة «نفس»، فهي تفيد معنىً، والآية تأمر ضرب الأعناق، و«فوق» جيء بها للتأكيد على مكان الضرب، وقد يكون «فوق» بمعنىٰ «على»، أي: على الأعناق.

وفي زيادة «فوق» أيضاً ما نسبه النحاس إلى مَن، لم يُسَمِّهم في قوله تعالى: ﴿**فإنْ كن نساء فوق اثنتين...**﴾ [النساء: 11]، بأن «فوق» زائدة، ورد هو عليهم بأن الزيادة في الظروف يؤتى بها لمعنىً[102]. وقد يكون معنىٰ الآية: اثنتين فما فوق. والدليل على ذلك ما بعدها، وهو قوله تعالى: ﴿**فلهن ثلثا ما ترك**﴾، إذ الضمير «هُن» في «لهن» يعود على «فوق اثنتين»، كما أن «فوق اثنتين» خير للنساء. فأولى به أن يتضمن معنى الجمع، والحكم في الآية لاثنتين فأكثر. وقد يعود الضمير «هن» على النساء والله أعلم.

ومما جاء في زيادة الظروف أيضاً ما ذهب إليه أبو عبيدة في قوله تعالى: ﴿**وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة**﴾ [البقرة: 30]، من أن «إذْ» زائدة[103]، وأنكر عليه هذا القول الزجاج والنحاس[104].

ومن الزائد الذي لم يصرح بمعناه في الأسماء ما ذهب إليه الأخفش في قوله تعالى: ﴿**يسألونك ماذا أُحل لهم...**﴾ [المائدة: 4]، مِن أَن «ذا» في أحد قوليه زائدة[105]، وإلى مثل هذه ذهب الرضي في قوله تعالى: ﴿**من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه**﴾ [البقرة: 255]، إذ جعل «ذا» زائدة[106].

وذهب غيرهما من النحاة إلى أَن «ذا» من «ماذا» اسم موصول، أو جعل «ماذا» كلمة واحدة[107].

---

(102) انظر إعراب القرآن للنحاس 398/1. تفسير القرطبي 63/5.
(103) انظر مجاز القرآن لأبي عبيدة 37/1. تفسير القرطبي 262/1. والمصدر نفسه 291/1. 65/4.
(104) انظر معاني القرآن وإعرابه للزجاج 75/1. إعراب القرآن للنحاس 156/1.
(105) انظر معاني الأخفش 253.
(106) انظر شرح الكافية للرضي 58/2.
(107) انظر البيان في غريب القرآن لابن الأنباري 164/1. التبيان في إعراب القرآن للعكبري 193/1. مغني اللبيب 432. وقيل في زيادة «ذا» في غير القرآن في «ماذا»، انظر شرح الكافية للرضي 60/2.

ومثل هذا الزائد ناقشناه في مجيء «مَن» زائدة في أسلوب الحصر في قوله تعالى: ﴿ومن يغفر الذنوب إلا الله﴾ [آل عمران: 135]، وأوضحنا أنها بمنزلة «ما». وعلى هذا فـ «ذا» فيما تقدم ليست بزائدة، وإنما الزيادة في «مَن»، وإذا ما جردناها وأداة الحصر في غير الآية لكان المعنىٰ «هذا الذي يشفع عنده بإذنه».

أما الرد على مَن ذهب إلى زيادة «ذا» في «ماذا» فواضح مما ذهب إليه أكثر النحاة في جعلها غير زائدة، وكذا القول في «إذ»، لأنها ظرف.

الخـاتمـة

نحاول في هذه الخاتمة أن نلقي الضوء على ما يمكن أن نستخلصه من قضية الزائد في القرآن.

لقد ثبت مما تقدم أن موضوع الزائد هو الكلمة بأقسامها الثلاثة علماً بأن لكل منها مدلوله الخاص به، فقد عُرِّف الاسم بأنه الدال على معنىٰ بنفسه، وكذلك الفعل، ويزيد عليه بأنه يقترن بالزمان، أما الحرف فهو ما دل على معنىٰ بغيره. وهذا التقسيم يثير من حيث المدلول التساؤل التالي، وهو: هل القول بزيادة الكلمة يعني تجريدها عن معناها، وتتضمن معنى آخر، أم بقاءها على معناها، أم أنها أصبحت لفظاً مهملاً؟

والجواب يختلف باختلاف الزائد نفسه، وغرضه، فمنه ما يؤكد معناه بإضافته لما بعده الذي يحمل معناه، وهو يشبه في هذا إضافة الشيء إلى نفسه، كما هو الحال في إضافة «فوق» إلى «الأعناق». ومنه ما يفيد الفصل بين الخبر والنعت كما هو الحال في زيادة ضمير الفصل.

ومنه ما ينتقض معناه، ويتضمن معنى آخر بدخول أداة عليه كـ «مَن» الاستفهامية، و «غير» في الحصر. وكذا الحال في الفعل «ليس» و «يأبىٰ»، ومثل هذا في بعض الحروف كزيادة «ما» و «إنْ» النافيتين.

ومنه ما يبقى على معناه، ويضفي على الجملة الخبرية معنى، وهو إخراجها من كونها خبرية تحتمل الصدق والكذب إلى كونها مؤكَّدة بما تحمله من معنىٰ كما

هو الحال في زيادة «إنَّ»، واللام على الجملة الاسمية.

أما الجواب عن الشق الثالث من السؤال، وهو احتمال أن يكون مهملاً فمرفوض، لأنه يدعو إلى تجريد الكلمة عن معناها. وهذا يناقض تعريف أيٍّ من التقسيمات الثلاثة للكلمة، لأنه كما نعلم ليس هناك من النحاة مَن يذهب إلى أن الكلمة تدل على معنىً في موضع، ولا تدل على معنىً في موضع آخر، وإنما تواترت النصوص على تضمينها دلالة، وهي مفردة، سواء أكان ذلك بنفسها أم بغيرها كالقول في «إنَّ» تفيد التوكيد، و «ليس» ناسخ، و «على» حرف استعلاء، أم تضمينها معنى آخر كـ «مَن» الاستفهامية، أو «غير»، أو «يأبى»، فليس لنا أن نجرد هذه المفردات عن معانيها، وهي في تركيب جملة، كما أن لكل من هذه الزوائد قوته في المعنىٰ، وليس لنا أن نستبدل أداة بأخرى تعمل عملها، وتتضمن معناها.

المصادر والمراجع

- الاستثناء في التراث النحوي والبلاغي، رسالة ماجستير، إعداد كاظم إبراهيم كاظم، كلية الآداب، جامعة القاهرة ـ 1980.
- إعراب القرآن للنحاس لأبي جعفر النحاس، تحقيق زهير غازي زاهد، بغداد ـ 1980.
- الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، لأبي البركات بن الأنباري، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ط 3. مصر ـ 1955.
- البيان في غريب إعراب القرآن لأبي البركات بن الأنباري، تحقيق طه عبد الحميد، القاهرة ـ 1969.
- التبيان في إعراب القرآن لأبي البقاء العكبري، تحقيق علي محمد النجار، مصر ـ 1976.
- الجامع لأحكام القرآن لأبي عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، تحقيق إسحاق إبراهيم أطفيش، بيروت ـ 1966.
- الخصائص لأبي الفتح عثمان بن جني، تحقيق محمد النجار وآخرين ط 2. بيروت ـ 1952.
- شرح ابن عقيل، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ط 2. د. ت.

- شرح ديوان الحماسة لأبي علي أحمد المرزوقي، تحقيق عبد السلام هارون، وأحمد أمين، القاهرة ـ 1967.

- شرح القصائد السبع الطوال لأبي بكر بن الأنباري، تحقيق عبد السلام هارون، ط 2. القاهرة ـ 1963.

- شرح الكافية للرضي الأستراباذي، دار الكتب العلمية، بيروت ـ د. ت.

- شرح المفصل لابن يعيش، طبعة عالم الكتب في بيروت، ومكتبة المثنى في القاهرة ـ د. ت.

- القضايا النحوية في تفسير القرطبي، رسالة دكتوراه، إعداد كاظم إبراهيم كاظم، جامعة القاهرة، كلية الآداب ـ 1982.

- كتاب السبعة في القراءات لابن مجاهد، تحقيق شوقي ضيف ط 2. القاهرة ـ 1980.

- الكتاب لسيبويه، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة ـ 1968.

- الكشاف عن حقيق التنزيل لجار الله الزمخشري، طبعة القاهرة ـ 1968.

- اللامات لأبي القاسم بن إسحاق الزجاجي، تحقيق مازن المبارك، دمشق ـ 1969.

- مجمع البيان في تفسير القرآن لأبي علي الفضل بن حسين الطبرسي، تصحيح السيد هاشم المحلاتي، بيروت 1379 هـ.

- مجاز القرآن لأبي عبيدة معمر بن المثنىٰ، تحقيق محمد فؤاد سزكين، مصر ـ 1954.

- مشكل إعراب القرآن، لمكي بن أبي طالب، تحقيق محيي الدين رمضان، دمشق ـ 1974.

- معاني القرآن لأبي الحسن الأخفش، تحقيق فائز محمد الحمد، ط 2. الكويت ـ 1981.

- معاني القرآن لأبي زكريا الفراء، تحقيق محمد علي النجار وآخرين، القاهرة ـ 1972.

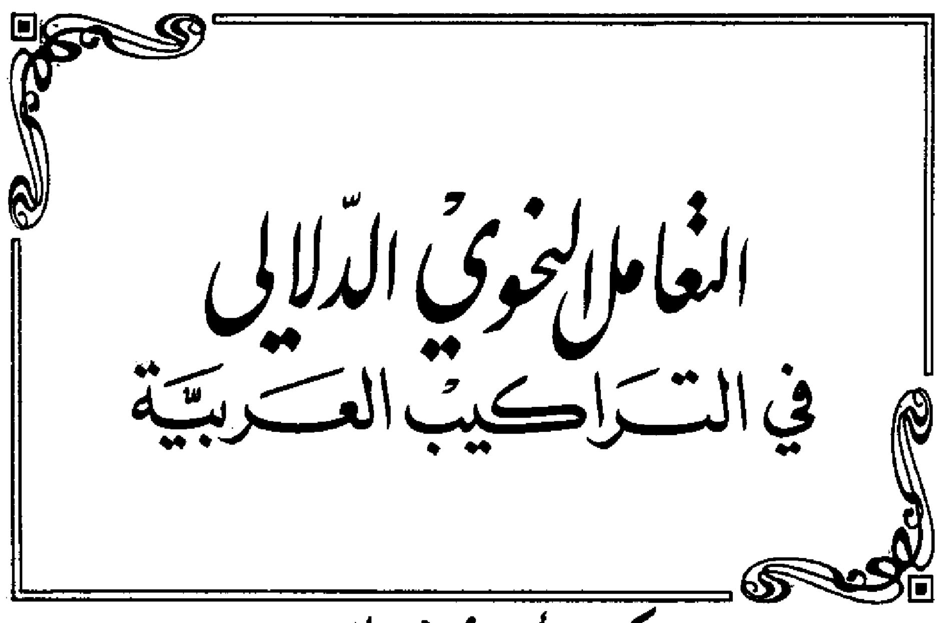
- معاني القرآن وإعرابه لأبي إسحاق الزجاج، تحقيق عبد الجليل عبده شلبي، بيروت ـ 1973.

- مغني اللبيب لابن هشام، تحقيق مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، ط 5. بيروت ـ 1979.

- المقتضب لأبي العباس المبرد، تحقيق عبد الخالق عضيمة، القاهرة ـ 1388.

- النحو وكتب التفسير تأليف الدكتور إبراهيم عبد الله رفيدة، ط 2. طرابلس ـ 1984.

- مجلة التواصل اللساني تصدر في المغرب، نصف سنوية المجلد الثالث العدد الثاني.



التعامل النحوي الدلالي في التراكيب العربيّة

الدكتور أحمد شيخ عبد السلام

المركز الإسلامي الإفريقي - الخرطوم

السودان

أولاً : تقديم :

إن التراكيب اللغوية (اللفظية) في تعامل دائم مع العناصر الدلالية سواء أكان في تعبيرها عن مدلولات معينة ـ بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ـ أم في تأثرها بالعناصر الدلالية غير اللغوية في الموقف الخطابي.

واهتم اللغويون العرب بالدلالة المباشرة للتراكيب العربية، ويتضح هذا في تحديدهم لخصائص الأنواع النحوية وفروعها[1]. واهتم البيانيون العرب بالدلالة

---

(1) عرّف ابن مالك في الألفية النعت فقال:

فالنعت تابع متم ما سبق   بوسمه أو وسم ما به اعتلق

وبالتمييز فقال:

اسم بمعنى «من» مبين نكره   ينصب تمييزاً بما قد فسره

(ألفية ابن مالك ـ دار التعاون ـ مكة المكرمة ص 44، 34).

غير المباشرة لهذه التراكيب. وفي الغرب أدخل تشومسكي وأتباع المدرسة التوليدية التحويلية الجانب الدلالي وجعلوه مرحلة أخيرة للتحليل اللغوي، حيث تحدد دلالة الكلمة طبقاً لسياق التركيب[2].

ألمح العلماء إلى تأثر التراكيب العربية بالعناصر الدلالية غير اللفظية في حديثهم عن القرائن المعنوية وموافقة التراكيب لمقتضى الحال والتضمين وتناوب الأدوات والصيغ، وأثر الدلالة السياقية في تحديد الوظائف والمعاملة النحوية. وأثر التجانس الدلالي في السلوك النحوي، بيد أنهم لم يفردوها بأبواب خاصة لأنهم درسوا اللغة المكتوبة التي ينقصها تسجيل العناصر الدلالية غير اللفظية المصاحبة لعملية التخاطب، إذ إن استخدام ما يسمى بعلامات الترقيم لا يعين دائماً المراد في التعرف على مثل ما يرافق التراكيب النحوية من قسمات الوجه والإشارة والابتسام ورفع الصوت والانفعال وظروف أخرى لكلٍ من المرسل والمستقبل في هذه العملية. فعبارة (وذو الشيب يلعب) من قول الكُمَيْت:

طربت وما شوقاً إلى البيض أطـرب ولا لعبـاً منّي، وذو الشيب يلعـب

تحتمل التقرير والاستفهام الإنكاري ولا يعين على فهم أحدهما إلا العنصر الدلالي غير اللفظي المصاحب لكلام الشاعر والذي لم ينقل لنا، كما أن القرينة اللفظية (كالعلامة الإعرابية) قد لا تحدد المعنى السياقي للجملة العربية، إذ إن اللغة تبيح الخروج عن حدود القواعد في ظروف معينة فيما يسمى بالضرورة في الشعر أو الشذوذ في النثر، فيستعان على معرفة مغزى الحديث بالعناصر الدلالية غير اللفظية أو القرائن الحالية. هذا بخلاف اللغة المنطوقة التي تمتاز ـ إضافة إلى هذه العناصر اللفظية ـ بالتغذية الراجعة من المخاطب والموقف الخطابي[3].

يرى الباحث أن هناك صلة وثيقة بين الموضوعات المذكورة وغيرها،

---

(2) ميشال زكريا، الألسنية: المبادىء والأعلام ـ ط 2 ـ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ـ بيروت ـ 1983 م ـ ص 211.

(3) Alan Davies & H.G. Widdowson, **Reading and Writing,** The Edingburgh Course in Applied Linguistics, Vol.3, Techniques in Applied Linguistics, Oxford University Press, U.K., 1978. p.164.

ويحاول دراستها تحت عنوان «التعامل النحوي الدلالي في التراكيب العربية» ويقصد «بالتعامل النحوي الدلالي» تفاعل العناصر اللفظية في التراكيب العربية مع العناصر الدلالية العرفية والسياقية وتكاملهما وتجانسهما في تحقيق التواصل وأداء الغرض من عملية التخاطب، وينجلي هذا التعامل في مظاهر متعددة تشترك جميعاً في إبراز مدى التداخل بين العناصر النحوية والدلالية والتكامل بينهما. والعناصر النحوية هي الأجزاء الصوتية الوظيفية واللفظية للتراكيب كعلامات الإعراب وحروف المعاني. والعناصر الدلالية هي الأجزاء الدلالية العرفية المكوّنة لمعاني الألفاظ، وعناصر الدلالة السياقية للكلام المؤلفة للموقف الخطابي. والظرف الكلامي أو الموقف الخطابي هو مناسبة الخطاب ومقام الكلام.

والهدف من هذا البحث: إثبات العلاقة الوطيدة بين الجانبين اللفظي والدلالي للتراكيب العربية، فالعلاقة بينهما كالعلاقة بين الوعاء ومحتواه أو الشكل ومضمونه، ومن أهدافه أيضاً إبراز التداخل بين العناصر النحوية والدلالية بوجه خاص في عدة مظاهر كالتلازم والتضمين وصياغة الأمثال وتناوب الصيغ، وبيان مدى استناد النحو العربي إلى الجانب الدلالي في التعريفات وسلوك الأنواع النحوية ومعاملتها والتعامل بين عناصر التركيب، مع توضيح أهمية هذه الظاهرة.

ثانياً: أهمية التعامل النحوي الدلالي:

تتمثل أهمية هذه الظاهرة في أمور منها ضرورة التوافق بين العنصرين النحوي والدلالي في التراكيب وفي العلاقة الوثيقة بين الدلالة الوظيفية للتركيب وبين الدلالتين المعجمية والاجتماعية:

1 ـ التوافق النحوي الدلالي:

إن صحة التركيب النحوي المحض لا تكفي وحدها لتحقيق هدف التواصل (Communication) من هذا التركيب إذا لم يتفاعل العنصران النحوي والدلالي، أعني أن وظيفة الكلام الأساسية تتخلف إذا كان الموقف الخطابي (Speech

(Situation) والنسبة الكلامية (Speech Relativeness) غير متضافرين مع التركيب اللفظي.

أثبت (عبد القاهر الجرجاني)[4] هذه الحقيقة في محاجته في أن إعجاز القرآن الكريم بنظمه، وكشف أن مدار النظم على معاني النحو، ورأى أن المزية لا تثبت للتركيب اللفظي إلا بسبب المعاني والأغراض التي يوضع لها الكلام ومواقع بعض العناصر اللفظية والدلالية من بعض، وأن المراد بالتعليق بين الألفاظ وضم بعضها إلى بعض هو تعليق معانيها بعضها ببعض.

والمعاني المقصودة هنا هي الدلالة العامة المتوافقة المستقاة من مجموع أجزاء التركيب الواحد، والناتجة عن استقامة العلاقة الأفقية بينها (Syntagmatic Relation).

2 ـ الدلالة الوظيفية والمعجمية والاجتماعية:

حري بنا توضيح مفاهيم هذه الدلالات قبل بيان الصلة بين الدلالة الوظيفية وبين الدلالتين المعجمية والاجتماعية العرفية[5].

فالدلالة الوظيفية هي ما يعبر عنه المبنى اللغوي (النحوي والصرفي والصوتي) وتتصف بالتعدد والاحتمال، ولا تتحدد إلا بالقرائن المقالية أو الحالية.

فقولك: (لا تغضب) قد يكون لمطلق النهي أو للدعاء أو لشيء آخر.

وقولك: (جاء الرجل) قد يكون جملة إسنادية مستقلة أو طرفاً للإسناد أو ضميمة لتركيب أكبر أو مكملاً.

والدلالة المعجمية هي المعاني الأساسية المحتملة للوحدة ـ المعجمية (الكلمة المفردة) وطبيعتها التعدد والاحتمال، ولا تتحدد إلا بالقرائن والعلاقات

(4) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز ـ تصحيح السيد رشيد رضا ـ ط 6 ـ مكتبة صبيح ـ القاهرة ـ 1960 م، ص 77، 194 ـ 195.

(5) تمام حسّان، اللغة العربية معناها ومبناها ـ ط 2 ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ 1979 م. ص 163، 316.

السياقية (Contextual Relation) بين مكوّنات التركيب، وهي مستقلة عن الدلالة الوظيفية مبنية على علاقات ذهنية عرفية اعتباطية بين الرمز والمرموز إليه[6]. ولا التفات إلى ما ذكر قديماً من مناسبة طبيعية بين الألفاظ والمدلولات[7].

والدلالة الاجتماعية العرفية مستنبطة من بين أطراف الموقف الخطابي وأحداثه والظروف الاجتماعية المصاحبة، أساليب الكلام.

ولا يستبعد تأثير العنصر الصوتي أو الصرفي أو النحوي في تأكيد دلالة معينة أو إثارة انفعال خاص تجاه التركيب أو خلق نمط معين من الدلالة. ففي إدغام الثاء في الثاء المنقلبة عن التاء في (اثّاقل) من قوله تعالى: **﴿ما لكم إذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثّاقلتم إلى الأرض﴾**[8] تأكيد لمعنى التباطؤ والتثاقل. وفي اختيار المشركين صيغة «فعّال» في قوله تعالى: **﴿بل هو كذّاب أشر﴾**[9] دلالة اجتماعية وصرفية إضافة إلى الدلالة المعجمية، بل إنها تعبر عن عمق الموقف السلبي وبعد المعارضة لدعوة الرسول ﷺ. وفي تقديم لفظ (زيد) في قولنا: «خاصم زيد عمراً» إيحاء بأن زيداً هو المبادر بالخصام.

الدلالتان الوظيفية والمعجمية تمثلان المقال (Speech Event)[10] في حين أن الدلالة الاجتماعية العرفية تمثل المقام (Context of Situation) وقد عبّر البلاغيون عن العلاقة بينهما في مقولات منها: «لكل مقام مقال» و«لكل كلمة مع صاحبتها مقام» و«مطابقة الكلام لمقتضى الحال»[11]. ففي قول الحطيئة للزبرقان بن بدر:

دع المكــارم لا تــرحــل لبغيتــهــا   واقعـد فإنـك أنت الطاعم الكـاسي

---

(6) ابن جني، الخصائص ـ تحقيق محمد النجار ـ ط 2 ـ دار الهدى ـ بيروت ـ (ط 1: 1913 م). 40/1.

(7) المصدر السابق 46/1 ـ 47.

صبحي الصالح، دراسات في فقه اللغة ـ ط 7 ـ دار العلم للملايين ـ بيروت ـ 1978 م. ص 33 ـ 34.

(8) سورة التوبة، آية: 38.

(9) سورة القمر، آية: 25.

(10) اللغة العربية معناها ومبناها ـ ص 337 ـ 338.

(11) السكاكي، مفتاح العلوم ـ المكتبة العلمية الجديدة ـ بيروت. ص 80 ـ 81.

نجد أن المقال هو إسناد الإطعام والكسوة ولكن المقام مقام هجاء وسخرية، فأفاد المقال سخرية أيّما سخرية مما جعل الخليفة عمر بن الخطاب يهدد بقطع لسان الشاعر إن لم يكف عن التعرض لأعراض المسلمين.

والإمام عليّ بن أبي طالب ردّ على هتاف الخوارج (لا حكم إلاّ الله) بقوله: «كلمة حق أريد بها باطل» ذلك لأن المقام محاولة إلزام الحجة سياسياً بهتاف ديني مع أن المقال يقرر مبدأ دينياً مسلماً به لدى الجميع، فلذلك انخدع به كثير من أنصار سيدنا علي رضي الله عنه.

ثالثاً: مظاهر التعامل النحوي الدلالي:

يعالج البحث ظاهرة التعامل النحوي الدلالي في التراكيب العربية في مظاهرها المتعددة التي درسها علماء اللغة العربية في أبواب متفرقة ومتباعدة فبدت وكأن أحد هذه المظاهر لا يمت إلى الآخر بصلة، وما أسلفناه في مقدمة هذا البحث يوضح العلاقة بينها واندراجها كلها تحت هذه الظاهرة وظهور تأثر العناصر النحوية فيها بالعناصر الدلالية في فهم التركيب النحوي العربي، لهذا تتبعها الكاتب فجمعها تحت مظلة التعامل النحوي الدلالي وبما أن طبيعة البحث لا تسمح بإيراد أمثلة كثيرة لكل مظهر يكتفى بأمثلة قليلة توضح المراد.

من هذه المظاهر فكرتا التلازم والتعامل والعلاقتان الأفقية والرأسية وأثر النمط التركيبي في تحديد دلالة التركيب ودلالة العلامات الإعرابية والعبارات الاصطلاحية وصياغة الأمثال والدلالة السياقية والتضمين.

1 ـ فكرة التلازم:

من مظاهر التعامل النحوي الدلالي ما عبّر عنه فيرث (Firth) بـ: (Collocation) وترجم بالتلازم أو المصاحبة، والذي يعني أن دلالة الكلمة تحدد بمعرفة الكلمات التي تتوارد معها أو بمعرفة علاقتها بأفراد مجموعتها، ولا يتأتّى هذا إلا باعتبار السياق اللفظي والمفهوم الخارجي لتواتر الكلمات، ولا يتحتم معه علاقة نحوية خاصة. فإذا كانت بعض الوحدات المعجمية تتوارد مع أخرى

مثل (الموت والحياة)، و(الشمس والقمر)، و(الدنيا والآخرة)، و(النور والظلام)، فإن هناك ألفاظاً تتواتر وتتآلف على المستوى النحوي، فلفظ «وسيم» يرد صفة للرجل دون المرأة ولفظ «جميل» للمرأة دون الرجل، وتقول: «فتى عازب» وفتاة عانس وتقول في تأكيد الألوان: «أسود حلكوك أو غربيب، وأصفر فاقع، وأبيض ناصع» دون التبادل بين هذه المؤكدات، ويقال: قرآن كريم ولا يقال حديث كريم بل يقال حديث شريف. ويستعمل الفعل (نفق) للحيوان دون الإنسان. ويقال: «أركب الخيل» ولا يقال «أركب الكلب» ولا «أركب البقرة» لتحقق التلازم بين الفعل والمفعول في التركيب الأول دون الثاني والثالث، لأنّ المفهوم الخارجي والعادة اللغوية العربية لم يجريا على التلازم بين «أركب» وكل من «الكلب» و«البقرة» وإن كان التلازم متحققاً في «أركب البقرة» في بعض العادات اللغوية وبخاصة لدى رعاة البقر، ويضاف إلى عدم ورود قولك: «أركب الكلب» أن مزاولة الركوب في الخارج غير مرتبطة بالكلب.

فالتركيب قد يكون صحيحاً نحوياً محضاً ولكنه يعدّ خطأً وغير مقبول إذا كان خارجاً عن العرف اللغوي الخاص الذي يتحكم في توارد المفردات وتلازمها[12].

وتتمثل الصعوبة في فكرة التلازم والمصاحبة في أن الناطقين باللغة بمن فيهم المتحدث الأصلي لا يدرون أو لا يقفون على أبعادها بين ألفاظ لغتهم[13]، فقد يخرج أديب عن حدود التلازم فيعدّ له إضافة رائعة ويخرج عنها آخر فيرفض ويمجّ.

2 ـ فكرة التعامل:

من التعامل النحوي الدلالي ما عبّر عنه أيضاً بـ : (Correlation)[14] أي

---

(12) عبد الرحمن أيوب، التحليل الدلالي للجملة العربية ـ المجلة العربية للعلوم الإنسانية ـ جامعة الكويت ـ العدد 10 ـ مجلد 3 ـ 1983 م. ص 119، 133.

(13) Paul Van Buren, **Semantics and Language Teaching,** The Edingburgh Course in Applied Linguistics, Vol.2, Papers in Applied Linguistics, Oxford Univ. Press, 1980. p.127 - 128.

(14) التحليل الدلالي للجملة العربية ص 133 ـ 134.

التعامل أو الترابط، ويعني العلاقة النحوية المتبادلة بين مكونات التركيب، ويكون تأثيرها من جانبين، ولها تأثير في تحديد الدلالة المعجمية والوظيفية التركيبية للنوع النحوي، ففي قولك: «كَتَب الولد الدرس»، كان ورود الفعل (كَتَبَ) بصيغة البناء للفاعل سبباً لوجود الفاعل (الولدُ) في التركيب، وعلة لنصب المفعول (الدرسَ). ومن جانب آخر نرى أن نصب اللفظ (الدرسَ) على المفعولية سبب لورود الفعل مبنياً للفاعل، كما أن ورود الفاعل في التركيب علة لهذه الصيغة.

وتعين فكرة التلازم في تحديد الدلالة المعجمية إذا تداخلت مع فكرة التلازم، فالفعل (قاتل) في قولنا: (قاتل الله فلاناً) يعني «لعن»، أما في قولنا: (قاتل زيد عمراً) بمعنى خاصم.

فتوارد لفظ (قاتل) مع لفظ (الله) يجعله مرادفاً لـ(لعن) وتوارده مع لفظ (محمداً) أو (عمراً) يلزمه الدلالة المعجمية الأصلية المقاتلة والمخاصمة. والفعل (ضرب) يتحدد معناه حسبما تتطلبه دلالة المفعول: (ضرب زيد عمراً)، (ضرب الأمير الجزية) و(ضربت الدولة على يد المجرمين)، أي (عاقب وفرض وكفت) على التوالي.

3 ـ العلاقات التركيبية بين الأنواع النحوية(15):

هناك نوعان من العلاقة بين العناصر اللغوية:

(أ) **العلاقة الأفقية**: (Syntagmatic Relation) وهي علاقة تأليف وترابط بين مكونات التركيب. وتقوم على التجاور والتوارد بينهما وهي بهذا علاقة حضورية مستندة إلى صلات من التآلف أو التنافر ضمن عملية التأثر والتأثير بين الوحدات المكونة للتركيب، وفي ضوء الدلالة المعجمية والاجتماعية العربية.

---

(15) J.P.B. Allen, **Some Basic Concepts in Linguistics,** The Edinburgh Course in Applied Linguistics, Vol.2, p.22.

ـ عبد الله الغذامي، الخطيئة والتفكير من البنيوية إلى التشريحية ط 1 ـ كتاب النادي الأدبي الثقافي (27) ـ جدة ـ المملكة العربية السعودية ـ 1405 هـ، ص 23، 36.

ـ كمال بدري، الخواص التركيبية للغة العربية ـ مذكرة 1984 م، ص 34، 35.

وفي قولنا: «حضر محمد» نجد أن الفعل (حضر) مجاور للفاعل (محمد) وبينهما تآلف، وقد أثر الفعل في اختيار الرفع حالة إعرابية لـ (محمد) كما أن الرفع أثر في ورود الفعل على صيغة المبني للفاعل، ونجد بين (حضر) وبين الفعل (غاب) تنافراً ولا يمكن التأليف بينهما في تركيب (حضر غاب)، أو أن تقول مثلا (دخل جلس)، فبين الأول تنافر تركيبي ودلالي، وبين الثاني تنافر تركيبي فقط، فتعذر تجاورهما في تركيب واحد.

أما نحو: (إن تقم أقم) فإن بين الفعلين علاقة تضامنية[16] (شرط وجواب) إضافة إلى علاقة تأليفية تركيبية. والفعلان في قوله تعالى: ﴿قل تعالوا أتل ما حرّم ربكم عليكم﴾[17] في جملتين مستقلتين: أي (أقبلوا، إن تقبلوا أتل عليكم).

(ب) العلاقة الرأسية: (Paradigmatic Relation) وهي علاقة اختيار على محور عمودي في ضوء قاعدة الاستبدال في شغل الوظائف النحوية، معتمدة على علاقة الكلمة بكلمات أخرى خارج السياق، مستندة إلى سلوكها النحوي أو صيغها وبناها ودلالتها العامة، وهي علاقة جدولية.

فموقع الفعل في قولنا: (جاء الرجل) يمكن أن يشغله أي ـ نوع نحوي دال على الحدث والزمن «الماضي أو الحاضر أو المستقبل (حضر ـ يقوم ـ ينام) أو على الحدث والزمن وذات غير معينة (قائم ـ مضروب) أقائم الرجل؟ ما مضروب زيد[18]. وموقع الفاعل من ذاك التركيب يمكن أن يشغله النوع النحوي الأسمى الدال على ذات معينة أو غير معينة: (محمد ـ الكاتب ـ هو ـ هذا ـ مفتاح ـ رجيل).

قد ينتج عن عملية الاستبدال بين الكلمات في العلاقة الرأسية تغيير وظائف الكلمات الأخرى غير المستبدلة والتي تربطها بالموقع علاقة أفقية في التركيب، أو

---

(16) الخطيئة والتفكير ص 39.

(17) سورة الأنعام، آية: 151.

(18) سمى الكوفيون «اسم الفاعل» بالفعل الدائم (عوض القوزي المصطلح النحوي ـ جامعة الرياض ـ 1401 هـ، ص 185).

تغيير في دلالاتها المعجمية أو الاجتماعية العرفية[19]. فالاستبدال في موقع المفعول يؤدي إلى تغيير في دلالة الفعل (قضى) في الآيات والتراكيب التالية[20]:

﴿فيمسك الذي قضى عليها الموت﴾ أي حتم.

﴿وقضى ربك ألاّ تعبدوا إلاّ إيّاه﴾ أي أمر.

﴿وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب﴾ أي أعلمناهم.

﴿فقضاهن سبع سموات﴾ أي صنعهن.

ويقال: «قضى فلان بين متخاصمين» أي حكم.

«وقضي قضاؤك» أي فرغ من أمرك.

وقد تختلف دلالة الفعل إذا وقع استبدال في موقع متعلقه (الجارّ).

- رغب الرجل في العمل: أقبل عليه.
- رغب الرجل عن العمل: أعرض عنه.

والاستبدال في موقع الفعل في التعبير التالي يؤدي إلى تغيير في وظيفة المسند إليه، فلفظ (الزجاج) فاعل في قولك: (انكسر الزجاجُ) ونائب عن الفاعل في قولك: (كُسِر الزجاجُ).

أشار (عبد القاهر الجرجاني)[21] إلى أهمية تحقيق العلاقة الأفقية بين مكوّنات التركيب، وعبّر عنها بـ: «تعلق معاني الألفاظ بعضها ببعض»، وأنه لا يتم إلا بحسن استغلال العلاقة الرأسية في تخير الموقع لهذه الألفاظ، بل جعلها أساساً لمبدأ النظم، قال: «واعلم أنك إذا رجعت إلى نفسك علمت علماً لا يعترضه الشك أن لا نظم في الكلم ولا ترتيب حتى يعلق بعضها ببعض ويبنى بعضها على بعض وتجعل هذه بسبب من تلك»[21].

(19) الخطيئة والتفكير ص 38.

(20) فتحي عامر، المعاني الثانية في الأسلوب القرآني ـ منشأة المعارف بالاسكندرية ـ مصر ـ 1976 م، ص 30 ـ 31.

(*) (يمكن تسمية هذا المظهر بالتعبير السياقي (Contextual Expression). (أحمد أبو سعد ـ معجم التراكيب والعبارات الاصطلاحية العربية ـ ط 1 ـ دار العلم للملايين بيروت ـ 1987 م، ص 11).

(21) دلائل الإعجاز ص 51، 232.

4 ـ أثر النمط التركيبي في تحديد الدلالة:

إن المبنى اللغوي ـ ومنه النحوي ـ متعدد المعنى محتمل لما ينسب إليه من خارج السياق. والدلالة الوظيفية الناتجة عن تعلّق الألفاظ بعضها ببعض لا تستقل عن الدلالتين المعجمية والاجتماعية العرفية، وإلّا نتج عن المبنى اللغوي (التركيب) نسق نطقي هرائي عاجز عن تحقيق هدف التواصل ـ كما سبق آنفاً.

بيد أنّا نلحظ لنمط التركيب وموقع الكلمة المعنية منه أثراً واضحاً في تحديد دلالة المبنى اللغوي وبلاغتها وفصاحتها، إذ إن نظم الكلام يعني اعتبار حال المنظوم بعضه من بعض، وبه تتجانس دلالته وتتناسق ويفي بالغرض من التركيب على الوجه الأكمل.

لقد وعى (عبد القاهر الجرجاني) هذه الفكرة ورأى أنّها تتمثل في القرآن الكريم وبه كان معجزاً[21].

ورأى ابن الأثير[22] أن تفاوت التفاضل يقع في تركيب الألفاظ أكثر مما يقع في مفرداتها، وأنه يشهد لذلك ويؤيده أنّك ترى اللفظة تروقك في كلام، ثم تراها في كلام آخر فتكرهها، ووضّح هذا الرأي بمثال حسي، قال: «وحكم ذلك حكم الموضع الذي يوضع فيه العقد المنظوم، فتارة يجعل إكليلاً على الرأس، وتارة يجعل قلادة في العنق وتارة يجعل شَنْفاً في الأذن، ولكل موضع من هذه المواضع هيئة من الحسن تخصه»[22].

ومن رأيه أن لفظة (تؤذي) وقعت في آية قرآنية فكانت متعلقة بما بعدها واندرج التركيب مع ما بعده فكانت دلالته عميقة قال تعالى: ﴿**فإذا طعمتم فانتشروا، ولا مستأنسين لحديث، إن ذلكم كان يؤذي النبيّ فيستحيي منكم والله لا يستحيي من الحق**﴾[23]. ووقعت في تركيب منقطع عمّا بعده ولم يكن للفظة متعلق، فكانت دلالته ضعيفة، وذلك في قول أبي الطيب المتنبي:

---

(22) ابن الأثير، المثل السائر ـ تحقيق بدوي طبانة ـ ط 1 ـ مكتبة نهضة مصر ـ القاهرة ـ 1959 م، ص 214، 210.

(23) سورة الأحزاب، آية: 53.

تـلذّ لـه المـروءة وهـي تـؤذي ... ومـن يعـشـق يـلذ لـه الـغـرام

يبرز أثر النمط التركيبي في تحديد الدلالة في قولنا: (رحمه ـ الله) ـ فعل ماض + مفعول + فاعل ـ في الترحم للميت، فإن أتى بجملة اسمية فلا بدّ من كون الفعل على صيغة المضارع (الله يرحمه) ـ مبتدأ + خبر (فعل + مفعول) ـ وأما إذا أتى بجملة فعلية فعلها مضارع فيكون التركيب موجّهاً للحيّ (العاطس) (يرحمك الله). . .

والفكرة واضحة جداً في حديث نبوي شريف[24] مما رواه أبو داود والترمذي عن أبي جريّ الهجيمي رضي الله عنه قال: أتيت رسول الله ﷺ فقلت: عليك السلام يا رسول الله. فقال: «لا تقل عليك السلام» «فإن (عليك السلام) تحية الموتى». وكتب السنة نصت على كيفية السلام، وأن المبتدىء يقول: «السلام عليكم. . .» ـ مبتدأ + خبر ـ والمجيب يقول: «وعليكم السلام. . .» ـ خبر مقدم + مبتدأ ـ ويأتي بواو العطف في ابتداء الجواب[25].

5 ـ دلالة العلامات الإعرابية:

يشمل مصطلح «الإعراب» أربعة مصطلحات: العلامة الإعرابية والحالة الإعرابية والموقع الإعرابي وتحليل الجملة، ويغلب استعماله في العلامة الإعرابية.

فهو (أي الإعراب) «الإبانة عن المعاني بالألفاظ» فإذا قلت: أكرم سعيد أباه، وشكر سعيداً أبوه، علمت برفع أحدهما ونصب الآخر الفاعلَ من المفعول، وهكذا يختلف الإعراب باختلاف المعاني التي تبين عنها[26]. وهو أيضاً «الفاروق بين المعاني المتكافئة في اللفظ»، وبه تميز المعاني، ويوقف على أغراض المتكلمين، فلو قال قائل: «ما أحسن زيد» من غير إعراب لم يوقف على مراده،

---

(24) النووي، رياض الصالحين، دار إحياء الكتب العربية ـ القاهرة، ص 359، 357.

(25) الخصائص 35/1.

(26) أحمد بن فارس، الصاحبي في فقه اللغة ـ تحقيق مصطفى الشويمي ـ مؤسسة بدران ـ بيروت ـ 1963 م، ص 77 وغيرها.

فإذا قال: «ما أحسنَ زيداً!» فهم منه التعجب، أو «ما أحسنُ زيدٍ؟» فهم منه الاستفهام، أو «ما أحسنَ زيدٌ» فهم منه النفي، فأبان بالإعراب عن المعنى الذي قصده[27].

يؤخذ من هذا أن للإعراب أثراً في تحديد الدلالة الوظيفية وذلك في التفريق بين المعاني المختلفة، فهو يفصل بين الفاعلية والمفعولية والإضافة، وغيرها. أورد الأنباري ضمن آراء البصريين أن «الإعراب إنّما دخل الكلام في الأصل لمعنى، وهو الفصل وإزالة اللبس، والفرق بين المعاني المختلفة بعضها عن بعض من الفاعلية والمفعولية إلى غير ذلك»[28]. وقال الزجاجي: «إن الأسماء لما كانت تعتورها المعاني ، فتكون فاعلة ومفعولة ومضافة إليها ولم تكن في صورها وأبنيتها أدلة على هذه المعاني بل كانت مشتركة جعلت حركات الإعراب فيها تنبيء عن هذه المعاني، فقالوا: ضرب زيد عمراً، فدلوا برفع (زيد) على أن الفعل له، وبنصب (عمرو) على أن الفعل واقع به»[29].

ربط بعض العلماء بين العلامات الإعرابية وبين المعاني الوظيفية الأساسية[30]، فذكروا أن الضمة أو ما ينوب عنها رمز الإسناد (العمدة) أي إنها علامة على الفاعلية والابتداء والخبر، وأن الفتحة أو ما ينوب عنها رمز لانتقال أثر الحدث أو علامة على (الفضلة) على الأغلب، وأن الكسرة أو ما ينوب عنها علامة على إضافة معنى الفعل أو شبهه إلى ما يليه[31].

وقد رفض قطرب ومن رأى رأيه الأثر الوظيفي للعلامات الإعرابية بل جعلوها

---

(27) عبد الوهاب ملا، الإعراب ونظرية العامل والمعمول، مجلة كلية الدعوة الإسلامية، عدد 4 ـ طرابلس ـ ليبيا، 1987 م، ص 316.

(28) أبو البركات الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف ـ تحقيق محمد عبد الحميد ـ دار الفكر ـ بيروت 20/1.

(29) أبو القاسم الزجاجي، الإيضاح في علل النحاة ـ تحقيق مازن المبارك ـ ط 4 ـ دار النفائس ـ بيروت ـ 1982 م، ص 69.

(30) الإعراب ونظرية العامل والمعمول ص 316 ـ 317.

(31) الإيضاح في علل النحاة ص 69 ـ 70.

رموزاً صوتية محضة[32]. ولعل الصحيح أن يقال إن العلامة الإعرابية قرينة من قرائن لفظية أخرى كثيرة يتوقف عليها معرفة وظائف مكوّنات التركيب[33].

من أوجه صلة هذه المسألة بالتعامل النحوي الدلالي قولهم (الإعراب دليل على المعنى، والمعنى مرشد إلى الإعراب)، ـ والمقصود بالمعنى هنا هو المعنى الوظيفي للتركيب أو لأجزائه فالعلامة الإعرابية أو الحالة الإعرابية دليل المستمع إلى فهم المعنى الوظيفي، كما أن ما يختاره المتكلم من المعاني الوظيفية لمكوّنات التركيب مرشد لما ينبغي أن يضعه من علامات إعرابية. وقد وضّح أحد المعاصرين هذا الكلام بقوله: «المعنى يسبق الإعراب عند المتكلم، والإعراب يسبق المعنى عند السامع، وقد يرافقه»[34].

ولا يمكن حمل المعنى هنا على الدلالة المعجمية، إذ لو كانت هي المقصودة ما استعصى تفسير بيتي المجنون بن جندب على كبار علماء اللغة حتى قال فيهما أبو زيد الأنصاري: «إنه كلام مجنون ولا يعرف كلام المجانين إلا مجنون»[35] والبيتان هما:

محكوكة العينين معطاء القفا ... كأنما قدت على متن الصفا
تمسي على متن شراك أعجفا ... كأنما ينشر فيه مصحفا

6 ـ دلالة العبارات الاصطلاحية والأمثال: (Idioms & Proverbs)

للنمط التركيبي دور في تحديد دلالة التركيب في العبارة الاصطلاحية والمثل.

التعبير أو التركيب الاصطلاحي مجموعة من المفردات المترابطة على نمط تعبيري معيّن بدرجة تجعل منها وحدة متماسكة لا يبدل أحد مكوّناته بآخر مثله على

---

(32) المصدر السابق ص 70، الإعراب ونظرية العامل والمعمول ص 318 ـ 319.
(33) اللغة العربية معناها ومبناها ص 185.
(34) الإعراب ونظرية العامل والمعمول ص 315.
(35) اللغة العربية معناها ومبناها ص 184.

الغالب لما بينها من التجانس والتلازم حتى إنها تعامل دلالياً وحدة دلالية مفردة، ويجوز تغيير صيغ مكوّناته ليتوافق مع شخص المقصود من الكلام وعدده.

دلالة هذا التعبير دلالة اجتماعية عرفية مستقاة من السياق وإن كانت مكوناته تبقى على خصائصها النحوية[36].

قد يكون التعبير الاصطلاحي جملة مثل: (يصطاد في الماء العكر) و(يضع العربة أمام الحصان) وقد يكون عبارة إما إضافية مثل: (أبو العجب) و(قصب السبق)، أو وصفية مثل (الحرب العوان) و(حرف لا يقرأ)، أو عطفية مثل (قيل وقال)، أو غيرها مثل: (على بكرة أبيهم)، وقد يكون كلمة مفردة مثل: (أذن) و(آية) و(شيطان) وغيرها.

يتدخل التعبير الاصطلاحي مع التركيب السياقي في بعض صوره نحو: (ضرب على يده)، كما أنه يتداخل مع الأمثال، وذلك أنه إذا تكرر استعمال المثل وشاع أصبح تعبيراً اصطلاحياً، من هذا قولهم: (رجع بخفي حنين) و(سبق السيف العذل)[36]، كما أن التعبير الاصطلاحي قد يصبح مثلاً، وذلك قولهم: (لا ينتطح فيها عنزان).

والمثل تركيب يقال في ظرف كلامي خاص، فيصير قولاً سارياً يشيع استعماله في مواقع أخرى مماثلة لما يمتاز به هذا التركيب من تجانس مكوّناته وتماسكها، وغالباً ما يكون بفقرات قصيرة متوازية أو متوازنة وألفاظ متناسبة وفواصل متوافقة.

قالوا: (عُوَيْرٌ وَكُسَيْرٌ وكلٌّ غير خير) و(إذا وُقِيَ الرجل شرّ لقلقه وقبقبه وذبذبه فقد وقي) و(سكت ألفاً ونطق خلفا) و(من لاحاك فقد عاداك)[37].

لا تغير مكوّنات المثل ولا تبدل بغيرها، بل يبقى كما روي جيلاً بعد جيل،

---

(36) معجم التراكيب والعبارات الاصطلاحية ص 5، 10، 11، 12.

(37) أبو عبيد القاسم بن سلام، كتاب الأمثال ـ تحقيق عبد المجيد قطامش ـ ط 1 ـ دار المأمون للتراث ـ دمشق ـ 1980 م، ص 79، 55.

تقول: (الصيف ضيّعتِ اللبن) بكسر تاء المخاطبة سواء قيل للمذكر أو المؤنث، للمفرد أو المثنى أو الجمع، بخلاف التعبير الاصطلاحي فإنه يجوز تغيير صيغ أجزائه.

ودلالة المثل في غير الموقف الخطابي الأول دلالة اجتماعية عرفية مستنبطة من ظرف كلامي مشابه للموقف الذي قيل فيه سلفاً.

7 ـ ظواهر إعرابية خاصة:

هناك مسائل إعرابية انطلق فيها النحاة من منطلق دلالي غير متبادر إلى الذهن من ظاهر التركيب، فحاولوا حمل التركيب على وجه إعرابي متوافق مع دلالة اجتماعية عرفية يرتؤونها أو جار على مبدأ عقدي أو فقهي.

من هذا ما علم أن نفي النفي إثبات، غير أن الأداة النافية قد تقع قبل نافية أخرى مثلها ولا يعد التركيب موجباً. استناداً إلى الموقف الخطابي الذي يؤخذ منه دلالة معينة، كقول جميل بثينة:

لا لا أبــوح بـحبِّ بثيـنــة إنـهـا أخــذت عـليّ مــواثـقــا وعـهــودا

فعدّ النحاة (لا) الثانية توكيداً لفظياً للأولى، ولم يحتج للفصل بينهما لكون (لا) حرفاً جوابياً[38].

في البدل المباين يصلح قول قائل: (خذ نبلاً مدى) أن يكون بدل غلط إذا لم يكن (نبل) مقصوداً البتة بل سبق إليه اللسان، أو بدل نسيان إذا تبيّن فساد قصده بعد ذكره، أو بدل إضراب إن كان قصد كل واحد منهما صحيحاً[38]. والمتكلم هو الحكم في تحديد أي الأنواع الثلاثة قصد، ويمكن أنْ يقف السامع على مقصوده إذا استعان بعناصر الموقف الخطابي.

ذهب النحاة إلى قياسية حذف الجار بعد الفعل اللازم إذا كان المجرور

---

(38) ابن هشام الأنصاري، أوضح المسالك: (ضياء السالك إلى أوضح المسالك ـ وضع محمد النجار ـ ط 4 ـ مطبعة السعادة ـ القاهرة ـ 1973 م، 3/164 ـ 165، 3/227 ـ 228.

مصدّراً بأنْ أو أنّ أو كي، واشترط ابن مالك في الأولين أمن اللبس فمنع الحذف في نحو: رغبت في أن تعينني أو: عن أن تعينني، وقد أشكل على هذا قوله تعالى: ﴿وترغبون أن تنكحوهن﴾[39]، فاختلف المفسرون في المراد، فبعضهم قدّر (في) لأنه رأى أن المقصود: الرغبة فيهنّ لجمالهن ومالهن، والآخر قدّر (عن) على أن المقصود: الرغبة عنهن لدمامتهن وفقرهنّ[40].

وإذا قدّر (يستقر) متعلقاً للجار (في) من قوله تعالى: ﴿قل لا يعلم من في السموات والأرض الغيب إلاّ الله﴾[41]، يكون الاستثناء منقطعاً ويكون رفع (الله) على لغة تميم (لغة الاتباع)؛ إذ لا يصح أن يكون استثناء متصلاً، لأن ذاته تعالى لا يحويها مكان، ومن جعل الاستثناء متصلاً قدّر (يذكر).

8 ـ التضمين:

من مظاهر التعامل النحوي الدلالي التضمين[42]، وقصد به هنا: تأدية فعل أو ما في معناه مؤدى فعل آخر أو ما في معناه فيعطي حكمه في التعدي واللزوم، وذلك في تركيب معين[43]. وبعبارة أخرى هو إشراب لفظ معنى لفظ آخر لا يتأتى به في غير سياق تركيبي معين، فيعامل معاملته في سلوكه النحوي[44].

الفعل (يؤمنون) يتعدى بنفسه ولكنه عدّي بالباء لتضمنه معنى الاعتراف والإقرار أو الثقة في قوله تعالى: ﴿الذين يؤمنون بالغيب﴾[45] و(يؤلون) في قوله

---

(39) سورة النساء، آية: 127.

(40) أوضح المسالك 97/2، 188/2.

(41) سورة النمل، آية: 65.

(42) يقصد هنا التضمين النحوي الناتج عن تركيب، وليس تضمين اسم معنى حرف (الشبه المعنوي)، ولا التضمين في باب الظرف والمكملات الأخرى. وقد ورد التضمين أيضاً في عيوب الشعر، وفي المحسنات البديعية وفي أوجه المجاز والكناية.

(43) أوضح المسالك 60/2.

(44) السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو ـ تحقيق طه سعد ـ مكتبة الكليات الأزهرية ـ مصر ـ 1975 م، 100/1 ـ 101.

(45) الزمخشري ـ الكشاف ـ ط 1 ـ دار الفكر ـ بيروت ـ 1977 م، 126/1 ـ 127. (سورة البقرة، آية: 3).

تعالى: ﴿للذين يؤلون من نسائهم﴾ مضمن معنى (يمتنعون) فلهذا عدّي بـ (من)[46]. ولفظ الرفث من الآية ﴿أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم﴾ مضمن معنى الإفضاء فلذلك عدّي بإلى[47]. وعلى هذا قول الفرزدق:

كيف تراني قالباً مجنّي   أضرب أمري ظهره للبطن
قد قتل الله زياداً عنّي

حيث ضمّن «قتل» معنى (صرف) فعداه بـ (عن)[47].

وضع مجمع اللغة العربية ثلاثة شروط للتضمين[48]:

1 ـ تحقق المناسبة بين اللفظين.
2 ـ وجود قرينة تدل على ملاحظة الآخر ويؤمن اللبس.
3 ـ ملاءمة التضمين للذوق العربي.

إن فكرة التضمين تؤكد ما ذهب إليه (تمام حسان)[49] في أن الدلالة المعجمية قابلة للتعدد والاحتمال، وإنما تتحدد في التركيب، وكذلك الدلالة الوظيفية (النحوية)، إذ إن التركيب بهذا التضمين يملي تعدية اللفظ أو لزومه ويعين ما يمكن أن يتعلق أو يتعدى به كما اتضح من تحليل الأمثلة السابقة، ولذا جعله العلماء وسيلة من وسائل التعدي واللزوم[50].

وحول إشراب اللفظ معنى لفظ آخر، ذهب البعض إلى أن التضمين يعطي مجموع معنيين[51] قصداً وتبعاً (الدلالة المعجمية للفعل المذكور ودلالة الفعل الذي أشرب معناه)، يدل على الأول بمادته وعلى الثاني بالقرائن المقالية أو

---

(46) ابن هشام مغني اللبيب عن كتب الأعاريب ـ تحقيق مازن المبارك ومحمد حمد الله ـ ط 3 ـ دار الفكر ـ بيروت 1973 م، ص 898 ـ 899.
(47) الخصائص 308/2، 310/2.
(48) عباس حسن، النحو الوافي ـ ط 8 ـ دار المعارف ـ مصر ـ 1986. 594/2.
(49) اللغة العربية معناها ومبناها ص 613.
(50) النحو الوافي 171/2.
(51) الأشباه والنظائر في النحو 101/1، الكشاف 126/1.

الحالية. فلفظ (يَشْرب) في قوله تعالى ﴿عيناً يشرب بها المقربون﴾ مضمّن معنى (يروى) فدلّ على شيئين: الشرب بصريح اللفظ والريّ بتعديته بالباء. ولفظ (تعزموا) من الآية: ﴿ولا تعزموا عقدة النكاح﴾ أفاد معنى العزم بمادته ومعنى النية بحذف الجار (على) الذي يتعدى به. بيد أن العلماء ذهبوا مذاهب في حقيقة مدلول اللفظ المضمّن معنى لفظ آخر[52].

بما أن التضمين يأتي نتيجة لتأليف لفظ مع آخر ترتب عليه مسألتان وظيفيتان وضّحهما السيوطي في (الأشباه والنظائر في النحو)[53]:

الأولى: كل ما تضمن ما ليس له في الأصل منع شيئاً مما له في الأصل. فالفعل (يخالف) يتعدى بنفسه ولكنه ضمّن معنى (يخرج) في قوله تعالى: ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره﴾ فمنع التعدّي بنفسه فعدّي بـ (عن).

الثانية: المتضمن معنى شيء لا يلزم أن يجري مجراه في كل شيء. فالأفعال (أخبر ـ خبّر ـ حدّث ـ نبّأ ـ أنبأ) تتعدى إلى ثلاثة مفاعيل إذا ضمنت معنى (أعلم)[54]. ولكن التضمين لا يجعلها تجري مجرى (أعلم) في كل شيء فالثلاثي من الأخير يتعدى إلى المفعولين بنفسه: علمت الغني كريماً، وتتعدّى هذه الأفعال إلى واحد بنفسها وإلى آخر بحرف جر، نحو قوله تعالى: ﴿نبّئوني بعلمٍ﴾ و ﴿أنبِئْهم بأسمائهم﴾.

التضمين لا يستلزم تجانساً دلالياً معجمياً بين المضمّن والمتضمن بل إن تحديد اللفظ الذي يشرب مدلول لفظ آخر واختياره مستندان إلى السياق التركيبي والظرف الكلامي، فقد يكون مرادفاً وقد يكون غير ذلك. فالفعل (ألوت) مرادف لـ (قصرت) وهو لازم، وإذا قلت: (لا آلوك نصحاً) عدّيته إلى مفعولين بنفسه لأنك ضمنته معنى (لا أمنعك) الذي ينصب مفعولين[54] فساعد المعنى الوظيفي على اختيار اللفظ الذي أشرب مدلوله لفظ (آلوك).

---

(52) ياسين الحمصي، حاشيته على شرح التصريح على التوضيح ـ دار الفكر ـ بيروت 4/2 ـ 7.
(53) الأشباه والنظائر في النحو 104/1 ـ 105.
(54) النحو الوافي 171/1.

هذا، ولا بدّ أن تتضافر المناسبة بين اللفظ المقدّر وبين متعلق اللفظ المذكور ـ إذا كان له متعلق في التركيب ـ مع قرائن السياق التركيبي والظرف الكلامي.

9 ـ تناوب الأدوات:

مظهر آخر موازٍ للتضمين، هو التناوب بين الأدوات، وقد صنفت الكوفية بعض الأمثلة السابقة تحت هذا الموضوع، أما البصريون فإنهم يمنعون أن تنوب أداة وظيفية عن أداة أخرى، ويؤولون ما أوهم ذلك على التضمين أو تقدير المحذوف حسبما يقبله اللفظ[55].

ويبدو أن ابن جني لا يرى فرقاً بين المصطلحين فقد صنع باباً في استعمال الحروف بعضها مكان بعض، ودار حديثه حول تضمين لفظ معنى لفظ آخر، رغم أنه نصّ في بعض الأمثلة على نيابة حرف عن آخر[56]. من هذا تعليقه على قول القحيف العقيلي:

إذا رضيت عليّ بنو قُشير لعمرو الله أعجبني رضاها

قال: «أراد: عنّي، ووجهه أنها إذا رضيت عنه أحبّته وأقبلت عليه، فلذلك استعمل (على) بمعنى (عن)»[56].

التناوب بين الأدوات يؤكد ما قررناه سلفاً من أن الدلالة المعجمية متعددة غير محددة، وأنها تتحددّ في التركيب، وهذا ملحوظ واضح فيما عدده النحاة من معاني حروف الجرّ المتعددة المتداخلة[57].

العلاقة بين التضمين وتناوب الأدوات علاقة عموم وخصوص، ذلك لأن التضمين يتمّ سواء تعلّق اللفظ بأداة أم لم يتعلق بها، والتناوب يقع عند تعدّي اللفظ بأداة لم يكن يتعدّى بها. ففي قوله تعالى: ﴿أحلّ لكم ليلة الصيام الرفث

(55) شرح التصريح على التوضيح 4/2.
(56) الخصائص 306/2 ـ 308، 311/2.
(57) أوضح المسالك 277/2 ـ 300.

إلى نسائكم﴾ يجوز القول بنيابة (إلى) أو تضمينها معنى (الباء) أو (مع)، أو القول بتضمين الرفث معنى الإفضاء. ولا يتأتى التناوب في نحو قوله **﴿لا يسمعون إلى الملأ الأعلى﴾**، أي لا يصغون، وقوله **﴿والله يعلم المفسد من المصلح﴾** أي يميز، كما أن الأحرى القول بالتناوب في قوله تعالى: **﴿ولأصلبنّكم في جذوع النخل﴾** أي عليها بدلاً من تكلف التقدير والتأويل.

10 ـ تناوب الصيغ[58]:

يقع التناوب أيضاً بين الصيغ الفعلية في أزمنتها وما يلصق بها من علامات تدل على الشخص والعدد كما يقع بين الصيغ الاسمية، ويوقف على المقصود بالسياق وعلاقة اللفظ بمكوّنات أخرى في التركيب مع وجود قرينة مقالية أو حالية تزيل اللبس.

قد يقع المضارع موقع الماضي. قال تعالى: **﴿فلم تقتلون أنبياء الله من قبل. . .﴾** أي لم قتلتم، وقد يعبر عن الماضي بلفظ المضارع، قال الحطيئة:

شهد الخليفة يوم يلقى ربه   أن الوليد أحق بالعذر

فأتى بـ (شهد) في موقع (يشهد). قال ابن هشام «إنهم يعبرون عن الماضي والآتي كما يعبرون عن الشيء الحاضر قصداً لإحضاره في الذهن حتى كأنه مشاهد حال الإخبار»[59].

قد ينوب المفرد عن المثنى نحو: **﴿فرجعناك إلى أمّك كي تقرّ عينها ولا تحزن﴾** أي عينيها. وبالمثنى عن المفرد نحو **﴿نسيا حوتهما﴾** أي نسي، لأن النسيان كان من الفتى وحده. كما يعبر عن المفرد بالجمع قال: **﴿رب ارجعون﴾** أي أرجعني والعكس نحو: **«هؤلاء ضيفي»** أي ضيوفي. وقد يعبر بالمثنى عن

---

(58) بشير زقلام، تناوب الصيغ في التعبير العربي ـ مجلة كلية الدعوة الإسلامية ـ عدد 4 ـ طرابلس ـ ليبيا ـ 1987 م، ص 325 ـ 335.

(59) مغني اللبيب ص 906.

الجمع والعكس[60]. منه قول مالك بن الريب يرثي نفسه:

خـذاني فجـرّاني بثـوبي إليكمـا فقـد كنت قبل اليـوم صعباً قيـاديا
يقـولـون «لا تَبْعَـد» وهم يـدفنـونني وأين مكـان البعـد إلّا مكـانيـا

وقوله تعالى: ﴿فقد صغت قلوبكما﴾.

ومنه تأنيث المذكر تطلعاً إلى معنى تدل عليه اللفظة، أو تذكير المؤنث لذلك، ويظهر هذا فيما يسند إليه من أفعال أو يعود من ضمائر أو يعقب من صفات أو يتألف معه من ألفاظ. قال الشاعر:

يـا أيهـا الـراكب المـزجي مـطيتـه سـائل بني أسـد مـا هـذه الصـوت

قصد بالصوت الاستغاثة فأتى باسم الإشارة الذي للمؤنث وقال الآخر:

فـلا مـزنـة ودقـت ودقـهـا ولا أرض أبـقـل إبـقـالـهـا

فذهب بالأرض إلى الموضع والمكان فأعاد إليه ضمير المذكر.

11 ـ الدلالة السياقية والمعاملة النحوية:

للسياق أثر واضح في تحديد الدلالة الوظيفية للتركيب وفي تحديد الوظائف النحوية، وله أثر في طرق تأثر النوع النحوي بغيره من مكوّنات التركيب (المعاملة النحوية).

يعين السياق في تحديد التوزيع الموقعي للعبارة أو الجملة فالعبارة المؤلفة من (التابع والمتبوع) أو (المضاف والمضاف إليه) أو (العدد والمعدود) أو (الموصول وصلته) أو (الجار والمجرور) أو (عبارة فعلية) قد تشغل موقع المسند إليه أو المسند نحو: (البيت الكبير لمحمد) و (مراكز اللغة ثلاثة عشر) و (الذي فاز بالجائزة قائدة المسيرة) و (كان محمد في الدار)، وقد تشغل موقع الضميمة لأحد ركني الإسناد نحو قولك (رسول الأمة الإسلامية محمد بن عبد الله) وتشغل موقع

(60) تناوب الصيغ في التعبير العربي ص 330 ـ 335.

المكمل الفعلي نحو: (ذهب محمد إلى السوق) و(اشتريت خمسة عشر كتاباً).

والجملة قد تشغل موقع المسند نحو: (الحديقة أزهارها متفتحة)، وقد تشغل موقع طرف العبارة فتكون تابعاً نعتاً نحو (زارنا رجل عمله كثير) أو مضافاً إليه نحو: ﴿هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم﴾ أو صلة: (عاد الذي قاد الجيش الظافر)[61].

كما يعين السياق في تحديد الوظائف النحوية فالأداة الوظيفية (كم) قد تكون خبرية أو استفهامية حسبما يحدده السياق والموقف الخطابي، تقول: (كم عبداً ملكت؟) بنصب المميز إن كانت استفهامية، و(كم عبدٍ ملكت) بجر المميز إن كانت خبرية. ويروى قول جرير الآتي بالنصب والجر على (عمة) و(خالة) بل وبالرفع على الابتداء[62].

كم عمة لك يا جرير وخالة   فدعاء قد حلبت عليّ عشاري

ولفظ (راضياً) من قول أمية بن أبي الصلت:

رضيت بك اللهم ربّاً فلن أرى   أدين إلٰهاً غيرك الله راضيا

يحتمل أن يكون حالاً أو مفعولاً مطلقاً حسب السياق المقدّر للبيت[62].

إن مراعاة الدلالة السياقية أدّت بالنحاة إلى القول بازدواجية الوظائف لبعض الأنواع النحوية، فذكروا فاعلاً سدّ مسدّ الخبر في إعراب (زيد) من قولك: (أقائم زيد؟) و(ما ذاهب زيد) فهو فاعل وخبر في الوقت نفسه. وذكروا حالاً سدّ مسدّ الخبر في نحو (ناجحاً) من قولك: (ذكري الطالب ناجحاً) فهو حال وخبر في وقت واحد.

قد يبدو في القول بالازدواجية شيء من التعنت، فاسم التفضيل ـ مثلاً ـ إذا قصد به المفاضلة وأضيف إلى معرفة نحو: ﴿ولتجدنهم أحرص الناس على حياة﴾

---

(61) الخواص التركيبية في اللغة العربية ص 3، 5، 45.

(62) أوضح المسالك 4/123 ـ 126، 241.

أعربوه مضافاً إلى هذه المعرفة، ثم حملوه ضميراً مطابقاً لمفضل على المضاف إليه وجعلوه فاعلاً.

12 ـ المعاملة النحوية والسلوك النحوي:

(أ) التجانس الدلالي والمعاملة النحوية: للتجانس الدلالي بين الأنواع النحوية أثر في معاملتها النحوية من ذلك أن الحرف مبني، ولكن الاسم إذا أشبه الحرف شبهاً معنوياً بني على علامة إعرابية في آخره، قال ابن مالك[63]:

والاسم منه معرب ومبني ... لشبه من الحروف مضني
كالشبه الوضعي في اسمي جئتنا ... والمعنوي في متى وفي هنا

و(من) و(كم) الاستفهاميتان مبنيتان لتضمينهما معنى الهمزة[64]، والبناء ـ كما عرف ـ لا يتجلى إلا عند تأليف اللفظ مع غيره في تركيب.

وجزاء الشرط إذا لم يكن مما يصلح أن يقع شرطاً لتخلف المناسبة اللفظية احتيج لرابط بينهما، فكان أولى الروابط به الفاء لخفة لفظه ولمناسبة معناه للجزاء، فمعناه التعقيب بلا فصل، والجزاء متعقب للشرط كذلك[65].

والحال لما كانت خبراً في المعنى وصاحبها مخبراً عنه أشبه المبتدأ، فلم يجز مجيء صاحب الحال من النكرة غالباً إلا بمسوّغ من مسوّغات الابتداء بالنكرة[66]، كتقديم الحال على صاحبها نحو: (أقبل مسرعاً رجل) كما تقول: (في الدار رجل).

(ب) التجانس الدلالي والسلوك النحوي: للتجانس الدلالي أثر في السلوك النحوي للنوع النحوي أي في تأثيره في إحداث موقع نحوي معيّن، وبعبارة أخرى

(63) ألفية ابن مالك، ص 10.
(64) ابن يعيش، شرح المفصل ـ مكتبة المتنبي ـ القاهرة، 41/2.
(65) رضي الدين الأستراباذي ـ شرح كتاب الكافية في النحو دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ 1985 م، 362/2.
(66) السيوطي، همع الهوامع ـ دار المعرفة ـ بيروت، 240/1.

في إعماله في أنواع نحوية تألفت معه في التركيب.

فالأداة (ما) تعمل عمل (ليس) لشبهها بليس في المعنى أي في النفي مطلقاً ونفي الحال خاصة، فدخلت مثله على الجملة الاسمية وقرنت بخبرها الباء[67].

و (كم) إن كانت استفهامية نصب مميزها، وإن كانت خبرية جرّ مميزها، لأنها بمعنى (ربّ) في كونها للمباهاة والافتخار، فعملت عمل (ربّ) في مدخولها[67].

التعريفات النحوية:

إن مظهر التعامل النحوي الدلالي في التراكيب العربية تعضده العناصر الدلالية التي يذكرها النحاة في تعريفاتهم لكثير من الأبواب والأنواع النحوية.

فالاسم لفظ دال على ذات أو حدث دون زمن، والفعل لفظ دال على حدث وزمن. وجمع التكسير هو الاسم الدال على أكثر من اثنين بصورة تغيير لصيغة واحدة لفظاً أو تقديراً[68]. «والعدد هو ما ساوى نصف مجموع حاشيتيه القريبتين أو البعيدتين على السواء»[68]. «والنعت تابع متم ما سبق بوسمه أو وسم ما به اعتلق»[69].

فالنحاة، إذاً، لا يراعون في تحديد خصائص الأنواع والأبواب النحوية العناصر اللفظية فقط بل يراعون كذلك العناصر الدلالية مما يؤكد شدّة التعامل بين المستويين النحوي والدلالي.

خاتمـــة:

1 ـ درس هذا البحث ظاهرة التعامل النحوي الدلالي في التراكيب العربية

(67) الأشباه والنظائر في النحو 212/1، 181/1 ـ 182.

(68) الأشموني، شرح الأشموني على ألفية ابن مالك ـ دار إحياء الكتب العربية ـ عيسى الحلبي ـ مصر، 119/4، 61/4.

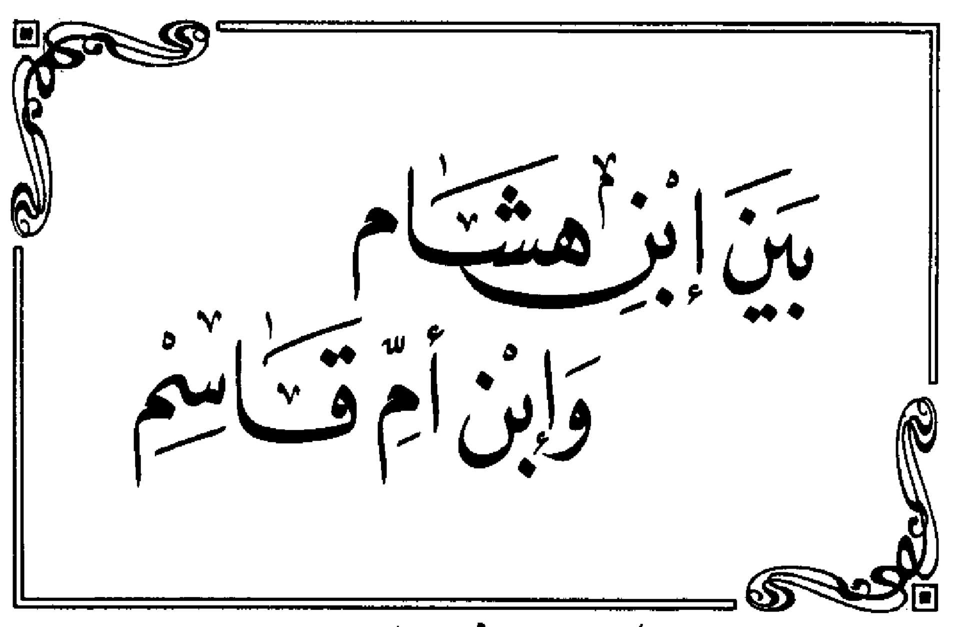
(69) ألفية ابن مالك، ص 44.

فأبرزها وذكر اهتمامَ العلماء بها ووضح أهميتها المتمثلة في أهمية التوافق النحوي الدلالي في التركيب العربي والعلاقة بين الدلالات الوظيفية والمعجمية والعرفية كما درسها من خلال تناوله لعدة مظاهر وموضوعات نحوية تنضوي تحت هذه الظاهرة كمبدأي التلازم والتعامل والعلاقتين الأفقية والرأسية ودلالة العلامات الإعرابية والعبارات الاصطلاحية والدلالة السياقية وتناوب الأدوات والصيغ وأثر النمط التركيبي في تحديد دلالة التركيب والتضمين وغيرها.

2 ـ يرجو الكاتب أنه قد وفّق في ثنايا الفقرات السابقة في:

إثبات تجاذب الجانبين اللفظي والدلالي للتراكيب العربية، وإبراز أهمية ظاهرة التعامل النحوي الدلالي، ودراسة مظاهر نحوية متعددة وثم جمعها تحت ظاهرة التعامل النحوي الدلالي وقد كانت تدرس موضوعاتٍ لا تربط أحدها بالآخر صلة.

واتضح بل تأكد من ذلك كلّه أن الجانب اللفظي لا يستقل وحده بتحقيق «التواصل» الهدف من عملية الكلام، وأن التركيب النحوي العربي لفظ له دلالة، وشكل له مضمون ووعاء له محتوى، فينبغي اعتبار الدلالة والمغزى عند بناء التراكيب اللفظية.



الأستاذ محمد خليل الزروق
كلّية الآداب - جامعة قاريونس
الجماهيرية العظمى

1 - الدّعـــوى:

من أعظم آفات البحث العلميّ العجلة والإسراع، واتباع الخواطر السّانحة، والآراء البادية، من غير غوصٍ على الحقائق، واستيثاقٍ من دلائلها وشواهدها.

وقد ساءني أيَّ مساءةٍ ما كتبه فخر الدّين قباوة ومحمّد نديم فاضل في تقديمهما لكتـاب «الجنى الدّاني في حـروف المعاني» لـ «الحسن بن قـاسم المراديّ، أبي محمّد بدرِ الدّين»، الشّهير بـ «ابن أمّ قاسم» (سيأتي الكلام على وفاته) - فرمَيا «ابنَ هشامٍ، عبدَ الله بنَ يوسف، أبا محمّد، جمالَ الدّين» (761 هـ) بالسّرقة، وأنّه رفع كتابه «المغني» فوق قدره، وأنّه في هذا الكتاب عالةٌ على كتاب «ابن أمّ قاسمٍ»، بعباراتٍ قاسية، وتحاملٍ ظاهر، وخلطٍ شديد.

قالا: «.. ثمّ شعر النُّحاة بضرورة تصنيف كتبٍ خاصّةٍ تضُمُّ هذه المعاني

(أي معاني الأدوات) وتبسط أصولها، وأبوابها، وشواهدها، والمذاهب المختلفة فيها، فكان أن صدرت مؤلّفاتٌ كثيرةٌ في هذا الموضوع، أشهرها. . (وذكرا كُتُباً منها الجنى الدّاني ومغني اللّبيب، ثم قالا بعد كلامٍ). . وكان أولُ ما طُبع من هذه المصنّفات كتابَ مغني اللّبيب، وقد استطاع لسبقه هذا في النّشر، ولما أُلّف حوله من شروحٍ وتعليقاتٍ واستدراكات، ولما تمتّع به صاحبُه ابنُ هشامٍ من منزلةٍ علميّةٍ مرموقةٍ طاغية[1] ـ أن يملأ فراغاً كبيراً من معاني الأدوات، ويشغل الدّارسين والمحقّقين عن الكتب التي تقدّمته أو جاءت بعده في هذا الموضوع، فلم يعملْ واحدٌ منهم على تخطّي سلطان ابن هشام عشراتٍ من السنوات (وهما يريدان كما هو واضح تخطّيَ هذا السُّلطان)، بيدَ أنّ قراءةً يسيرةً في كتاب الجنى الدّاني رسمت لنا خطًّا جديداً في تاريخ مغني اللّبيب (انظر إلى هذا التعبير). فقد ذكر ابن هشام أنّ كتابه فريدٌ في نوعه؛ إذْ كان الوضع في هذا الغرض لم تسمح قريحةٌ بمثاله، ولم ينسِجْ ناسجٌ على منواله (هذه العبارة المسجوعة لابن هشام في المقدمة)، فأوهم الدارسين أنّ كتابه نسيج وحده، وفريد أصله وفرعه. ونحن إذا عارضنا الباب الأوّل منه بما جاء في الجنى الدّاني رأينا لقاءً واضحاً في تقسيم معاني الأدوات، والشواهد، والتوجيهات النحوية والمعنوية، والاستدراكات والتعقيبات. وهذا اللّقاء ليس قاصراً (الصّواب مقصوراً) على المضمون، وإنّما هو في كثيرٍ من المواطن ظاهرٌ في العبارات والجمل والمفردات. الأمر الذي يدعو (تعبيرٌ ركيك) إلى احتمال أنّ أحد المؤلفين قد نقل من الآخر، أو أنّهما نقلا من مصدرٍ واحد. ولمّا تعذّر علينا الوصولُ إلى كتابٍ يُثبت الاحتمالَ الثّانيَ رجعْنا إلى الاحتمال الأوّل. وكادتْ دعوى ابن هشامٍ المتقدمةُ تحملنا على الميل إلى أنّ المراديّ قد اعتمد في الجنى على ما جمعه ابن هشام في كتابه. إلا أنَّ منطق التّاريخ لم يسمحْ بهذا، وحملَنا على الجزم بعكسه. فابن هشامٍ قد صنّف المغني مرّتين: أولاهما سنة 749، والثّانية سنة 756، وقد نُكب ابن هشام بالتأليف الأوّل

(1) إنّما قدّمت ابنَ هشامٍ في العُنوان لأنه أنحى من ابن أمّ قاسم.

ويكتب له أخرى في طريقه إلى مصر، فلم يكن للنّاس إلا التأليف الثّاني. ولمّا كان المراديّ قد تُوفي سنة 749، فإنّ نقل ابن هشام عنه أولى بالجزم والتّحقيق. . . والجدير بالذّكر أن ابن هشام قد ذكر في المغني كتباً كثيرةً استقى منها، وعدداً كبيراً من العلماء نقل عنهم، أو أخذ بأقوالهم، ولم يكن للمراديّ وكتابه الجنى الدّاني إشارةٌ واحدة»[2].

هذا كلامهما بحروفه.

والمقصود بـ «سلطان ابن هشام» وشغل كتابه «الدّارسين والمحقّقين» ـ مدرسو النّحو في جامعة دمشق، من مثل سعيد الأفغاني ومازن المبارك، وكان لهؤلاء عنايةٌ بالمغني، وحرصٌ عليه، وأخرجوا له طبعةً هي أفضل ما صدر من نسخ المغني إلى اليوم، وإن يكن فيها شيءٌ من السّرعة.

وقباوة وصاحبه يقولان هذا سنة 1973، بعد صدور الطّبعة الثّالثة من تحقيق مازن المبارك ومحمد علي حمد الله للمغني سنة 1972، وفيها فضل عناية.

وإلاّ فالكتاب لم يُطْبَعْ بَعْدَ الطّبعات معَ الحَوَاشي إلاّ مرّتين: هذه، وطبعة الشّيخ محمّد محيي الدّين عبد الحميد، وليس فيها شيءٌ إلا أنّها بعلامات ترقيم، وضبطٍ للمتن، وفهرسٍ للشّعر. ولا عليّ أن يكون شيءٌ من هذا أو لا يكون، ولكنّهُ يحسُن بي أن أذكر أنه سبقهما إلى القول بأن ابن هشام أخذ من كتاب الجنى، ولم يشر إليه ـ الشّيخ محمد عبد الخالق عضيمة رحمه الله في كتابه «دراسات لأسلوب القرآن الكريم».

قال: «نقل ابن هشام الجنى الدّاني بنصّه وفصّه إلى كتابه المغني دون أن يشير ولو مرّةً واحدةً إلى اسم الكتاب أو اسم مؤلّفه»[3].

(2) فخر الدين قباوة، ومحمّد نديم فاضل، تقديم كتاب الجنى الدّاني، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 2. 1983/1403، ص 3 ـ 6. وقد ظهرت الطّبعة الأولى سنة 1973.

(3) محمد عبد الخالق عضيمة، دراسات لأسلوب القرآن الكريم، دار الحديث، القاهرة، من غير تاريخ، 97/1 من المقدمة. والطّبعة الأولى من الكتاب كانت سنة 1972.

وقال في موضع آخر: «والذي آخذه على ابن هشام أنه نقل إلى كتابه كتابَ المراديّ الجنى الدّاني، دون أن يشير إلى اسم الكتاب أو اسم مؤلّفهِ ولو مرّةً واحدةً كما كان يشير إلى اسم غيره. قال (يعني ابن هشام): جَلَلْ حرفٌ بمعنى نعم، حكاه الزّجاج في كتاب الشّجرة. (انتهى قول ابن هشام). وقد ذكر هذا المراديّ، وربما لا يكون ابن هشام قد رأى كتاب الشّجرة للزّجاج»[4].

ولا دلالة فيما نقل عن ابن هشام كما ترى.

وأنا آخذ على الشّيخ أنه أخذ هذه المقالة من حاجي خليفة، في «كشف الظّنون» ولم يشر إليه، وكما تدين تُدان.

قال حاجي خليفة يصف كتاب ابن أمّ قاسم: «وهو مأخذ المغني لابن هشام»[5].

ولا بدّ أن يكون الشّيخ قد اطّلع على هذا، لأنه عقد فصلاً في أوّل كتابه للحديث عن كتب حروف المعاني ما وصلنا منها وما لم يصل، وتحدّث فيه عن كتاب الجنى وغيره. ثم لو أنّ الشّيخ وازن بين الكتابين بصَبْرٍ وبَصَرٍ ـ على ما هو معهودٌ فيه ـ لرأى رأياً آخر، ولكنّه وقع على قول حاجي خليفة، مع نظرٍ سريعٍ في كتاب الجنى، فقال ما قال!!

والشيخ عضيمة يقول هذا قبل أن تظهر طبعة قباوة وصاحبه من كتاب الجنى، إذ كان الكتاب قد طُبع من قبل في الآستانة، ومنه مخطوطتان في القاهرة وفي الإسكندرية[6].

(4) السابق، 100/1 من المقدمة.

(5) حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله (1067 هـ)، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مكتبة المثنى، بغداد، من غير تاريخ، 607/1.

(6) يوسف سركيس، معجم المطبوعات العربية والمعربة، مطبعة سركيس بمصر، 1346/1928، ص 1724.

والعجب من قباوة وصاحبه إذ يقولان: «وقد بقي الكتاب مخطوطاً إلى أن يسّر الله لنا أمر العناية به»، ثم في الحاشية: «وزعم يوسف سركيس أنه طُبع في الأستانة بمطبعة الجوائب، ثم قال: كذا أخبرني الأديب جميل بك العظم»[7]، وأيُّ شيء يحملهما على هذا الإنكار؟

2 ـ عكس الدّعوى:

وأنا أريد من أول الأمر، وقبل بيان ما في كلام الرّجلين من خَيْسٍ وتخليط ـ أن أعكس هذه الدّعوى الأخيرة، دعوى أخذ ابن هشام من ابن أمّ قاسم، واستدلّ لذلك.

فأقول: إن القارىء للباب الأوّل من المغني، ولكتاب الجنى قراءةً متأنّيةً متأمّلةً فاحصة، لا قراءةً يسيرةً فِعْلَ قباوة وصاحبه ـ يرى بجلاءٍ أنَّ المراديَّ قد اطلع على المغني وأخذ منه.

ذلك أن الاتفاق بين الكتابين أنواع، ليس فيها في نفسها دلالة على شيءٍ ممّا نحن فيه، إلّا نوعٍ واحدٍ، وصورته أن ينسُب أحد المؤلّفين القول إلى غيره بقوله: «قيل» أو «قال بعضُ النّحويين» أو نحو ذلك، ثم تجد القول نفسه عند الآخر غير منسوب إلى أحد، أي ينسُبه إلى نفسه. وقد وجدت ابنَ أمّ قاسم يعزو القول إلى غيره، وابن هشام هو صاحب هذا القول في كتابه المغني. ولهذا أمثلةٌ كثيرةٌ، بعضُها أوضحُ من بعضٍ في الدلالة.

1 ـ قال في المغني: «أنَّ المفتوحة المشدّدة النّون. على وجهين: أحدهما: أن تكون حرف توكيدٍ، تنصب الاسم وترفع الخبر، والأصحّ أنّها فرعُ عن إنّ المكسورة، ومن هنا صحّ للزمخشريّ أن يدّعيَ أنّ أنّما بالفتح تفيد الحصر كإنّما، وقد اجتمعتا في قوله تعالى: **﴿قل إنّما يوحى إليّ أنّما إلٰهكم إلهٌ واحد﴾**

---

(7) مقدمة الجنى، ص 11.

[الأنبياء/ 108]، فالأولى لقصر الصفة على الموصوف، والثانية بالعكس.

وقولُ أبي حيان: هذا قولٌ انفرد به، ولا يعرف القول بذلك إلا في إنّما المكسورة ـ مردودٌ بما ذكرت (وهو كون المفتوحة فرع عن المكسورة)، وقوله (أي أبي حيان): إنّ دعوى الحصر هنا باطلةٌ لاقتضائها أنّه لم يوح إليه غير التوحيد ـ مردودٌ أيضاً بأنّهُ حَصْرٌ مقيّد؛ إذ الخطاب مع المشركين فالمعنى: ما أُوحي إليَّ في شأن الربوبيّة إلاّ التّوحيد لا الإشراك، ويسمّى ذلك قصر قلب، لقلب اعتقاد المخاطب. وإلا فما الذي يقول هو في نحو: ﴿وما محمّد إلا رسول﴾ [آل عمران/ 144]، فإنّ ما للنّفي وإلاّ للحصر قطعاً، وليست صفتُهُ ـ عليه الصّلاة والسّلام ـ منحصرةً في الرّسالة، ولكن لمّا استعظموا موتَه جُعلوا كأنّهُم أثبتوا له البقاء الدّائم، فجاء الحصر باعتبار ذلك، ويُسمّى قصر إفراد»[8].

وقال في الجنى: «وذهب الزمخشريّ إلى أنّ إنّ المكسورة وأنّ المفتوحة كليهما إذ كُفّا بِمَا يفيدان الحصرَ، كقوله تعالى: ﴿قل إنّما يوحى إليّ أنّما إلهكم إلهٌ واحد﴾.

وردّه الشيخ أبو حيّان في تفسيره بأنّ ما مع إنّ كهي مع كأنّ ولعلّ[9]، فكما لا تفيد الحصر في التّشبيه والترجّي فكذا لا تفيده مع إنّ المكسورة. وأما جعله أنّما المفتوحة للحصر فشيءٌ انفرد به، ولا يُعلم الخلافُ إلاّ في المكسورة. ثم إنّ الحصر يقتضي (أي في آية الأنبياء) أنّهُ لم يوح إليه إلاّ التّوحيد، وهو باطل. انتهى (أي كلام أبي حيان).

وانتصر بعضُ النّاس للزمخشريّ بأن قال: أنّ المفتوحةُ هي فرع المكسورة،

---

(8) ابن هشام، مغني اللّبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق مازن المبارك ومحمّد علي حمد الله، دار الفكر بيروت، ط 3، 1972، ص 59.

(9) دخول الكاف على الضمير المنفصل استعمال قليل، وهو من عبارة أبي حيان، محمد بن يوسف أبي عبد اللّه أثير الدّين (745 هـ)، انظر البحر المحيط، نسخة صوّرتها مكتبة النصر، الرّياض، من غير تاريخ، عن طبعة السعادة، القاهرة، 1329 هـ، 6/344.

بدليل أنّ سيبويه عدّها خمسةً، واستغنى بإنّ المكسورة عن المفتوحة، فلا فرق بينهما في الحصر وعدمه. وقولُه (أي أبي حيان): ثم إنّ الحصر الخ ـ جوابُه: أنّ الحصر عند القائلين به باعتبار المقام، وهو هنا خطابٌ للمشركين، والموحى إليه في حقهم أوّلاً هو التوحيد. والله أعلم»[10].

فأنت ترى قوله: «وانتصر بعض الناس للزمخشري»، والمقصود ابن هشام كما هو بيّن، فإنّ وجه الرّدّ الذي حكاه في نصر الزمخشريّ هو قول ابن هشام. وهذا الموضع من أوضح الدّلائل على أنّ صاحب الجنى اطّلع على المغني.

وليس اختلاف العبارة سببه أنّ ابن أمّ قاسم ينقل بالمعنى، بل سببه اختلاف نسختي المغني. فإنّنا نزعم أنه اطّلع على النّسخة الأولى الّتي ألّفها ابنُ هشامٍ سنة 749، وأصيب بها عند منصرفه إلى مصر آيباً من الحجاز[11]. ثم إنّنا نجد في نقل ابن أمّ قاسمٍ زيادةً ليست في المغني الذي بين أيدينا، وهي الاستدلالُ بأنّ سيبويه عدّ الأحرف النّواسخ النّاصبة خمسةً مستغنياً بإنّ المكسورة عن المفتوحة. وأمرٌ آخر هو أنّ ابنَ أمّ قاسمٍ ينقل قولَ أبي حيان في البحر بحروفه، وينقل قول ابن هشامٍ في مواضع أخر بحروفه أيضاً.

2 ـ وهاكَ موضعاً آخر، قال ابن هشامٍ عند الكلام على همزة الاستفهام، وتقديمها على العاطف: «هذا مذهب سيبويه والجمهور. وخالفهم جماعةٌ أوّلُهم الزمخشريّ، فزعموا أنّ الهمزة في تلك المواضع في محلّها الأصليّ، وأنّ العطف على جملةٍ مقدّرةٍ بينها وبين العاطف. فيقولون: التّقدير في ﴿**أفلم يسيروا**﴾ [يوسف/ 109]، ﴿**أفنضرب عنكم الذّكر صفحاً**﴾ [الزخرف/ 5]، ﴿**أفإن مات أو قُتل انقلبتم**﴾ [آل عمران/ 144]، ﴿**أفما نحن بميّتين**﴾ [الصّافّات/ 58] ـ (التّقدير): أمكثوا فلم يسيروا في الأرض، أنهملكم فنضرب عنكم الذّكر صفحاً، أتؤمنون به في

---

(10) الجنى، ص 416.

(11) انظر مقدّمة المغني، ص 12.

حياته فإن مات أو قتل انقلبتم، أنحن مخلّدون فما نحن بميّتين.

ويُضَعِّفُ قولَهم ما فيه من التّكلُّفِ، وأنّهُ غير مطّردٍ في جميع المواضع.

أمّا الأوّل (أيّ التّكلّف) فلدعوى حذف الجملة، فإن قوبل بتقديم بعض المعطوف (أي إن اعتُرض بأنّ تقديم بعض المعطوف كحذف الجملة) ـ فقد يقال: إنه أسهل منه، لأنّ المتجوّز فيه على قولهم (وهو الهمزة) أقلّ لفظاً، مع أنّ في هذا التجوّز تنبيهاً على أصالة شيءٍ في شيءٍ، أي أصالة الهمزة في التصدير.

وأمّا الثّاني (أي عدم الاطّراد) فلأنّهُ غير ممكنٍ في نحو: ﴿**أفمن هو قائمٌ على كلّ نفسٍ بما كسبت**﴾ [الرّعد/ 33].

وقد جزم الزّمخشريُّ في مواضع بما يقوله الجماعة. منها قوله في ﴿**أفأمن أهل القُرى**﴾ [الأعراف/ 97]: إنه عطفٌ على ﴿**فأخذناهم بغتةً**﴾ [الأعراف/ 95]. وقوله في ﴿**أئنّا لمبعوثون أوَ آباؤنا الأوّلون**﴾ [الواقعة/ 47، 48]، فيمن قرأ بفتح الواو: إنّ «آباؤنا» عطفٌ على الضّمير في «مبعوثون»، وإنه اكتُفِي بالفصل بينهما بهمزة الاستفهام» (ص 22).

فابن هشام هنا يُضَعِّفُ قول من قدر الهمزة داخلة على جملة محذوفة بأمرين: أحدهما: التّكلّف بدعوى حذف الجملة، والثّاني: عدم الاطّراد في جميع المواضع. ويذكر أنّ الزمخشري جزم بقول الجمهور في مواضع منها آية الأعراف.

إذا عرفت هذا فانظر فيما يقوله صاحب الجنى: «وذهب الزّمخشريُّ إلى تقدير جملة بعد الهمزة لائقةٍ بالمحلّ، ليكون كلّ واحدٍ من الهمزة وحرف العطف في موضعه. والتقدير (في ﴿**أفلا تعقلون**﴾ [البقرة/ 44]) أتجهلون فلا تعقلون، ونحو ذلك.

وضُعِّفَ بعدم اطّراده، إذ لا يمكن في نحو: ﴿**أفمن هو قائمٌ على كلّ نفسٍ بما كسبت**﴾ [الرّعد/ 33]، وبأنّ فيه حذفَ جملةٍ معطوفٍ عليها من غير دليل.

قِيلَ: وقد رجع إلى مذهب الجماعة (الزّمخشريّ) في سورة الأعراف (ص 31).

فهذا هو قول ابن هشام، حكاه ابن أمّ قاسم بقوله: «وضُعّف» بالبناء للمفعول، وبقوله: «قِيلَ» كذلك.

وينبغي التنبُّه إلى أنّ ابن هشامٍ ذكر ما ذكر غير معزوٍّ إلى أحد؛ أي هو من كلام ابن هشامٍ نفسه؛ لئلا يقال إنّهما نقلا من مكانٍ واحد.

3 ـ وهاكَ موضعاً ثالثاً، قال ابن هشامٍ: «تأتي إنَّ فعْلاً ماضياً مسنداً لجماعة المؤنّث من الأيْن، وهو التّعب، تقول: النّساء إنَّ، أي تعبْنَ. أو من آن بمعنى قَرُب. أو مسنداً لغيرهنّ على أنّه من الأنين وعلى أنّه مبنيّ للمفعول على لغة من قال في رُدّ وحُبّ رِدّ وحِبّ بالكسر تشبيهاً له بقِيل وبِيع، والأصل مثلاً: أنّ زيدً يومَ الخميس، ثمّ قيل: إنّ يومَ الخميس.

أو فعْلَ أمرٍ للواحد من الأنين، أو لجماعة الإناث من الأيْن، أو من آن بمعنى قرُب، أو للواحدة مؤكّداً بالنّون من وأى بمعنى وَعَدَ، كقوله: إنَّ هندُ المليحةَ الحسناءَ (هذا شطرٌ من بيتٍ يُلْغزُ به) وقد مرّ. ومركّبة من إن النّافية وأنا، كقول بعضهم: إنّ قائمٌ، والأصل: إنْ أنا قائم، فُعل به ما مضى شرحه (ص 36). فالأقسام إذاً عشرة، هذه الثّمانية، والمؤكّدة، والجوابيّة» (ص 85).

وقال ابن أمّ قاسم: «ذكر بعضُ النحويين لإنّ في الكلام عشرة أنحاء..» (ص 400)، ثمّ ذكرها. وهذا الموضع من الوضوح بحيث لا يحتاج إلى بيان.

4 ـ وهذا موضعٌ رابع، قال ابن هشام: «التّحقيق أنّ أوْ موضوعةٌ لأحد الشّيئين أو الأشياء، وهو الّذي يقولُه المتقدّمون، وقد تخرج إلى معنى بَلْ، وإلى معنى الواو، وأما بقيّة المعاني فمستفادة من غيرها» (ص 95).

وفي الجنى: «ذهب قومٌ إلى أنَّ أوْ موضوعةٌ لقدرٍ مشترك بين المعاني الخمسة المتقدّمة، وهو أنّها موضوعةٌ لأحد الشّيْئين أو الأشياء، وإنما فُهمت هذه المعاني من القرائن» (ص 231). فهذا من غير اختلاف.

5 ـ وقال في المغني عند الكلام على أمّا: «وقد تأتي لغير تفصيلٍ أصلاً، نحو: أمّا زيدٌ فمنطلق» (ص 82).

وقال في الجنى: «وقال بعضُ النحويّين إنّها (أي أمّا) قد ترد حيثُ لا تفصيل فيه كقولك: أمّا زيدٌ فمنطلق» (ص 522).

6 ـ وقال ابن هشام عند الكلام على «خلا» ودخول ما عليها: «وزعم الجَرْميّ والرَّبَعيّ والكسائيّ والفارسيّ وابن جنّي أنّه قد يجوز الجرّ (أي بما خلا) على تقدير ما زائدة. فإن قالوا ذلك بالقياس ففاسد، لأن ما لا تزاد قبل الجارّ بل بعده، نحو ﴿عمّا قليلٍ﴾ [المؤمنون/ 40]، ﴿فبما رحمةٍ﴾ [آل عمران/ 159]، وإن قالوهُ بالسّماع فهو من الشّذوذ بحيث لا يقاس عليه» (ص 179).

وقال ابن أمّ قاسم: «وقال بعضُهم: الجَرْميّ يخفض بها (أي ما خلا)، ويجعل ما زائدة، دخولَها كخروجِها، فإن كان ذلكَ قياساً منه فهو فاسد، لأنّ ما لا تكون زائدةً أول الكلام، لأنّها ضدّ الاعتناء الذي قدمت له، وإن كان يحكى ذلك عن العرب فهو من الشّذوذ بحيث لا يقاس عليه». (ص 437).

وهذا الاختلاف كما قلتُ من قبل ناشيءُ من اختلاف نسختي المغني، ففي الّتي بين أيدينا ذكر مع الجَرْميّ غيرَهُ، ومثّل بآيتين من القرآن، وفي الأخرى لم يفعل ذلك.

7 ـ وقال ابن هشام: «الثّالث عشر (من معاني مِنْ): الغاية، قال سيبويه: وتقول: رأيته من ذلك الموضع، فجعلته غاية لرؤيتك (انتهى كلام سيبويه)[12]، أي محلاً للابتداء والانتهاء» (ص 425).

وقال ابن أمّ قاسم: «الثّامن (من معاني مِنْ) أن تكون للغاية، نحو: أخذت من الصّندوق، ذكره بعضُ المتأخّرين، وحمل عليه كلام سيبويه المتقدّم. قال: (أي بعض المتأخّرين) معناه أنه محلٌ لابتداء الغاية وانتهائها معاً» (ص 313).

---

(12) سيبويه، عَمرو بن عثمان بن قَنْبر (180 هـ)، الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1395/1975، 4/225.

والعجيب أنّ ناشري الجنى الدانيْ قالا في الهامش عند هذا، بعد ذكر اختلاف النسخ في كلمة: «وانظر المغني»!.

8 ـ وقال ابن هشام: «الأمر الثّاني (ممّا تفيده الفاء العاطفة): التعقيب، وهو في كلّ شيءٍ بحسبه. ألا ترى أنّه يُقال: تزوّجَ فلانٌ فوُلد له، إذا لم يكن بينهما إلا مدّة الحمل، وإن كانت متطاولة، ودخلت البصرة فبغداد إذا لم تُقِمْ في البصرة ولا بين البلدين» (ص 214).

وقال ابن أمّ قاسم: «وقال بعضُهم تعقيبُ كلِّ شيءٍ بحَسَبه، فإذا قلت: دخلت مصر فمكة، أفادت التعقيب على الوجه الذي يمكن» (ص 62).

9 ـ وقال ابن هشام: «السّادس (من معاني عَنْ): الظّرفية، كقوله:

وآس سَـراة الحيِّ حيث لـقيتَهـم   ولا تـكُ عن حمْل الـرِّبـاعـة وانيـا

الرِّبَاعةُ: نُجُوم الحِمَالة. قيل: لأنّ ونى لا يتعدّى إلا بفي، بدليل: ﴿ولا تَنِيَا في ذكري﴾ [طه/ 42]، والظّاهر أنّ معنى ونى عن كذا جاوزه وَلم يدخل فيه، وونى فيه دخل فيه وفتر» (ص 197).

وقال ابن أم قاسم: «السّابع (من معاني عَنْ): أن تكون بمعنى في، كقول الشّاعر:

وآس سَراة الحيّ .... (البيت)

أي في حمل الرِّباعة. هذا قول الكوفيّين. وقال بعضُ النّحويّين: تعدية ونى بفي وعن ثابتةٌ، والفرق بينهما أنّـك إذا قلت: ونى عن ذكر الله، فـالمعنى المجاوزة، وأنه لم يذكره، وإذا قلت: ونى في ذكر الله، فقد التبس بالذّكر ولحقه فيه فُتورٌ وأناة» (ص 247).

10 ـ وقال ابن هشام عند الكلام على هل: «.. وبالغ الزّمخشريّ فزعم أنّها أبداً بمعنى قد، وأنّ الاستفهام إنما هو مستفاد من همزةٍ مقدرةٍ معها، ونقله في المُفصّل عن سيبويه، فقال وعند سيبويه أنّ هل بمعنى قَدْ، إلا أنّهُم تركوا الألف

قبلها، لأنها لا تقع إلّا في الاستفهام، وقد جاء دخولها عليه في قوله:

سائِلْ فوارس يَرْبُوعٍ بشِدَّتِنَا، أَهَلْ رَأَوْنا بسفح القاع ذي الأكَم

اهـ.

وقد عكس قوم ما قاله الزّمخشريّ، فزعموا أنّ هل لا تأتي بمعنى قد أصلاً. وهذا هو الصواب عندي، إذ لا متمسّك لمن أثبت ذلك إلا أحد ثلاثة أمور.. (وذكر الأمرين الأوّلين وردّهما ثم قال): والثالث: دُخول الهمزة عليها في البيت (المذكور قبل قليل)، والحرف لا يدخل على مثله في المعنى (هذا وجه الاستدلال بالبيت)، وقد رأيت عن السيرافيّ أنّ الرّواية الصّحيحة أم هل، وأم هذه منقطعة بمعنى بل؛ فلا دليل. وبتقدير ثبوت تلك الرواية فالبيت شاذّ، فيمكن تخريجه على أنّه من الجمع بين حرفين لمعنًى واحدٍ على سبيل التوكيد، كقوله: وَلَا لِلِمَا بِهِمْ أَبَداً دَوَاءُ (شطر بيت)، بل الذي في البيت أسهل، لاختلاف اللّفظين، وكونِ أحدهما على حرفين» (ص 460 ـ 462).

وقال ابن أمّ قاسم: «وأنكر بعضُهم مرادفةَ هل لقد، وقال: يحتمل أن يكون أَهَلْ رأوْنا (في البيت) من الجمع بين أداتين لمعنًى واحدٍ على سبيل التّوكيد، كقوله: وَلَا لِلِمَا بِهِمْ أَبَداً دَوَاءُ، بل الجمع بين الهمزة وهل أسهل لاختلاف لفظهما، ولأنّ أحدهما ثنائيّ» (ص 344).

فهذه عشرة مواضع ذكرتُها، من أربعةٍ وعشرين موضعاً أحصيتُها، (انظر أرقام الصفحات في الهامش)[13]، كلُّها يدلُّ على أن ابن أمّ قاسم اطّلع على المغني وأخذ منه، وليس هناك دليلٌ واحدٌ يدلّ على أنّ ابن هشام اطّلع على الجنى الدّاني.

---

(13) الرّقم الأول للمغني والثّاني للجنى: 392/79، 389/105، 118/113، 43/142، 553/175، 457/142، 477/191، 84/234، 481/234، 262/242، 107/284، 110/295، 600/360، 162/464.

وإنّما أطلت هنا لدفع احتمال أنّ ابن أمّ قاسم أخذ ما أخذ من كُتُبٍ أخرى لابن هشام، إذ كيف مع اجتماع هذا كلّه في مكان واحد؟ ومهما يكن فالبيّنة على المدّعي، وأنّى له بها!؟

3 ـ وفاة ابن أمّ قاسم:

الآن وقد صار مقطوعاً بأنّ ابن أمّ قاسمٍ اطّلع على المغني، وقد قلنا إنّ اطّلاعه كان على التأليف الأوّل ـ نقول: فما خبر هذا التأليف؟

يقول ابن هشام: «. . وقد كنت في عام تسعةٍ وأربعين وسبعمائةٍ أنشأت بمكة ـ زادها الله شرفاً ـ كتاباً في ذلك (في علم الإعراب)، منوِّراً من أرجاءِ قواعده، كلّ حالك، ثم إنّني أُصبت به وبغيره في مُنْصَرَفي إلى مصر» (ص 12).

ويبدو أنّ ابن هشام رحل إلى الحجاز فراراً من الوباء الهائل، والطاعون العامّ، الذي أصاب مصر وغيرها في هذه السّنة، بل قيل إنه: «عمّ أقاليم الأرض شرقاً وغرباً وشمالاً وجنوباً، وجميع أجناس بني آدم وغيرهم، حتى حيتان البحر، وطير السّماء، ووحش البرّ»[14].

ومن المفيد أن ننقل بعضاً من حديث ابن كثير وابن تَغْرِي بَرْدِي عن هذا الوباء.

قال ابن كثير: «. . وقد جاءت مطالعة نائب غزّة إلى نائب دمشق أنه مات من يوم عاشوراء إلى مثله من شهر صفر نحوٌ من بضعة عشر ألفاً. . . وفي هذا الشّهر (ربيع الأوّل من سنة 749). . . كثر الموت في النّاس بأمراض الطّواعين، وزاد الأموات كلّ يوم على المائة، فإنّا لله وإنّا إليه راجعون وإذا وقع في أهل بيتٍ لا يكاد

---

(14) ابن تغري بردي، يوسف أبو المحاسن جمال الدين (874 هـ)، النّجوم الزّاهرة في أخبار مصر والقاهرة، المؤسّسة المصريّة العامّة للنّشر، طبعة مصوّرة عن طبعة دار الكتب من غير تاريخ، 95/10. وكانت طبعة دار الكتب قد صدرت سنة 1929.

يخرج منه حتى يموت أكثرهم. . . وقد تُوفي في هذه الأيّام من هذا الشّهر خلقٌ كثير، وجمٌّ غفير، وتعطّلت مصالحُ الناس، وتأخّر الموتى عن إخراجهم. . . وبلغ المُصَلى عليهم في الجامع الأمويّ إلى نحو المائة والخمسين وأكثر من ذلك، خارجاً عمّن لا يؤتى بهم إليه من أرجاء البلد، وممّن يموت من أهل الذّمّة. وأما حواضر البلد وما حولها فأمرٌ كثير، يقال إنه بلغ ألفاً في كثيرٍ من الأيّام، فإنّا لله وإنّا إليه راجعون. . . واستهل شهر شعبان والفناء في النّاس كثير جدّاً، وربّما أنتنت البلد. . .»[15].

وفي «النّجوم الزّاهرة» لابن تَغْري بَرْدي: «وكانت هذه السّنة ـ أعني سنةَ تسع وأربعين وسبعمائة ـ كثيرةَ الوباء والفساد بمصر والشّام، من كثرة قطع الطّريق، لولاية الأمير مَنْجَك جميعَ أعمال المملكة (أي بسبب أنْ وَلِيَ. .) ومع هذا كان فيها الوباء الذي لم يقع مثله في سالف الأعصار، فإنه كان ابتدأ بأرض مصر أيام التّخضير، في فصل الخريف، في أثناء سنة ثمانٍ وأربعين، فما أهلّ المحرم سنة تسعٍ وأربعين حتّى اشتهر، واشتدّ بأرض مصر في شعبان ورمضان وشوّال، وارتفع في نصف ذي القعدة، فكان يموت بالقاهرة ومصر ما بين عشرة آلاف إلى خمسة عشر ألفَ نفسٍ، إلى عشرين ألفَ نفسٍ في كلّ يومٍ. . وحُمل أكثر الموتى على ألواح الخشب وعلى السلالم والأبواب، وحُفرت الحفائر وأُلقيت فيها الموتى، فكانت الحفيرة يُدفن فيها الثلاثون والأربعون وأكثر، وكان الموت بالطّاعون يبصق الإنسان دماً ثم يصيح ويموت. ومع هذا عمَّ الغلاء الدنيا جميعَها. . . فما أهلّ ذو القعدة إلاّ والقاهرة خاليةٌ مقفرة، لا يوجد بشوارعها مارّ. . . وعلت الأتربةُ على الطرقات، وتنكّرت وجوه النّاس، وامتلأت الأماكن بالصّياح. . . وبطل الأذان من عدة مواضع. . وغُلّقت أكثر المساجد والزّوايا. . . ثم أخذ الوباء يتناقص في أول

(15) ابن كثير، إسماعيل بن الخطيب أبو الفداء عماد الدّين (774 هـ)، البداية والنّهاية، مكتبة المعارف، بيروت، 1966، 14/225 ـ 228.

المحرّم من سنة خمسين وسبعمائة»[16].

وكأنّ كتاب ابن هشام سُرق أو غُصب، وقد مرّ أنّه كثر الفساد وقطْعُ الطريق وعَمّ الغلاء، فلمّا كان شيءٌ من ذلك حُمل إلى مصر وبيع هناك، فوقع عليه ابن أمّ قاسم.

وكلّ من ترجم لابن أمّ قاسم يذكر أنّه تُوفي سنة 749. يوم عيد الفطر، أي أوّل شوّال[17]. ونعلم أنّ ابن هشام أُلّف الكتاب هذه السنة، فلنُقَدّرْ أنّه ابتدأ تأليفه في أولها، أي في محرّم، وذلك أقصى تقدير. فمن محرّم إلى آخر رمضان تسعة أشهر، فهل تكفي هذه الأشهر لأن يؤلّف ابن هشام كتابه، ويرجعَ الكتاب إلى مصر، ويؤلفَ ابنُ أمّ قاسم كتابه؟ أي هل تكفي لتأليف كتابين كبيرين وأَوْبةٍ إلى مصر من الحجاز؟

فكيف إذا قدّرنا أنّ ابن هشام سافر من مصر في السّنة نفسها، أي سنة 749. فنزيد على ذلك رحلةً إلى الحجاز من مصر؟

ولا ندري متى رجع ابن هشام حتى أصيب بكتابه؛ فإنه أصيب به عند مُنْصَرَفِهِ إلى مصر، فكيف إذا بقي إلى سنة 750؟ ولعلّه بقي؛ فإنّ الوباء لم يخفّ إلاّ في أوّل هذه السّنة.

فكيف تكون الحال مع عظم البلاء، وعموم الوباء، وفداحة المصائب والنّوائب، وكثرة الصّوارف والشّواغل؟

لا يمكن أن يكون ابن أمّ قاسم توفي سنة 749.

---

(16) النّجوم الزّاهرة، 195/10 ـ 213.

(17) انظر أقدم ترجمةٍ له عند ابن الجزري، محمّد أبي الخير شمس الدّين (833 هـ)، في غاية النّهاية في طبقات القراء، نشره برجستراسر، مكتبة الخانجي بمصر، 1932/1351، 227/1 ثم عند ابن حجر العسقلاني، أحمد شهاب الدين شيخ الإسلام (852 هـ)، في الدرر الكامنة في أعيان المائة الثّامنة، تحقيق محمّد سيّد جاد المولى، مطبعة المدني، القاهرة، ط 2، 1966/1385، 116/2.

وقد وجدت ابن حَجَرٍ في «الدُرر الكامنة» يقول: «وقد رأيت بخطّي ـ ولا أدري من أين نقلته ـ وكانت وفاته سنة 755. فالله أعلم»[18].

والذي يبدو أن هذا هو الحق الذي لا محيد عنه. والله أعلم.

4 ـ مغني اللّبيب في علم الإعراب:

بعد هذا نأتي إلى البحث مع الأخوين في أخذهما على ابن هشام قولَه في مقدمة كتابه: «فدونك كتاباً تُشدُّ الرِّحال فيما دُونه، وتقفُ عنده فحولُ الرجالِ ولا يعْدُونَه؛ إذ كان الوضعُ في هذا الغرض لم تسمحْ قريحةٌ بمثاله، ولم ينسِجْ ناسِجُ على مِنْوَاله» (ص 12).

فعندهما أنّهُ بهذا القول «أوهم الدارسين أن كتابه نسيج وحده، وفريد أصله وفرعه» على حينَ سبقته كتبٌ في الأدوات، منها كتاب الجنى الدّاني، وقد نقله برمّته ـ زعموا ـ إلى كتابه.

وهذا مبنيٌّ على أنّ الكتاب في الأدوات، وهو وهْمٌ ظاهر، والحقّ أنّهُ ليس في الأدوات، بل ولا في النّحو على عمومه.

أمّا إنّه ليس في الأدوات فأجَلْ؛ لأنّ الأدواتِ فيه بابٌ من ثمانية أبواب.

وأمّا إنّه ليس في النّحو على عمومه فهذا ما يحتاج إلى بيان.

قال ابن هشام في المقدمة: «. . . فإن أولى ما تقترحه القرائح، وأعلى ما تجنح إلى تحصيله الجوانح، ما يتيسر به فهم كتاب الله المنزل، ويتضح به معنى حديث نبيّه المرسل. . وأصل ذلك علم الإعراب. . وقد كنت في عام تسعةٍ وأربعين وسبعمائةٍ أنشأت بمكة ـ زادها الله شرفاً ـ كتاباً في ذلك (في علم الإعراب). . . ومما حثّني على وضعه أنّني لمّا أنشأت في معناه (أي في موضوعه)

---

(18) الدرر الكامنة، 117/2.

المقدمة الصغرى المسماة: الإعراب عن قواعد الإعراب ـ حسن وقعها عند أولي الألباب، وسار نفعها في جماعة الطّلاب..» (ص 12).

وعلم الإعراب أو قواعد الإعراب ليس هو النحوَ، ولا شكّ، وإن كان يُراد به النحوُ أحياناً. وسواء أطلقنا النحوَ على ما يعمُّ الصرفَ أم على ما يقابله ليس هو المقصودَ هُنا.

فالنّحو على الأوّل (كما في الخضريّ): «علمٌ بأصولٍ مستنبطةٍ من كلام العرب يُعرف بها أحكامُ الكلمات العربية حال إفرادها كالإعلال والإدغام والحذف والإبدال، وحال تركيبها كالإعراب والبناء وما يتبعهما من بيان شروطٍ لنحو النواسخ، وحذف العائد، وكسر إن أو فتحها، ونحو ذلك. وعلى الثّاني يخصّ بأحوال التّركيب»[19].

قال الأمير: «والمراد بالإعراب (أي في قول ابن هشام المتقدّم)، كما في السّيوطي (له حاشيةٌ على المغني) التّطبيق على قواعد العربيّة، قال: ونسبته للنحو نسبة العلاج لعلم الطّبّ، والإفتاء للفقه»[20]. أقول: ومن هنا تعلم وهم الدّسوقي في قوله: «يُطلق الإعراب على علم النّحو، وهو علم بأصولٍ يُعرف بها أحكام أواخر الكلم، وهو المُراد هنا»[21]، وتعلم أيضاً ممّا نقلنا عن الخضري القصورَ في تعريف النّحو الذي ذكره الدسوقي، وهو شائعٌ في الكتب وعلى الألسنة.

فالكتاب في موضوعٍ لم يُسبق إليه ابن هشام، وهو قواعد الإعراب، أو أصول التّطبيق على قواعد العربيّة.

---

(19) الخضريّ، محمّد بن مصطفى (1287 هـ)، حاشية على شرح ابن عقيل، مطبعة مصطفى الحلبي، القاهرة، 1359/1940، 10/1.

(20) الأمير، محمّد بن محمّد (1232 هـ)، حاشية على المغني، دار إحياء الكتب العربيّة لعيسى الحلبي، القاهرة، من غير تاريخ، 3/1.

(21) الدّسوقيّ، محمّد بن أحمد (1230 هـ)، حاشية على المغني، مطبعة المشهد الحسيني، القاهرة، 1386 هـ، 3/1.

وعلى هذا فهو شبيهٌ بكتب قواعد الفُتيا والفروق في الفقه، ككتاب «إعلام الموقعين» لابن قيِّم الجوزية، «والفُروق» للقَرَافِي.

ولذلك انفرد بمباحثَ لم يُسبق إليها، نحو شرح «كيفيَّة الإعراب»، و«ذكر الجهات التي يدخل الاعتراض على المعرب من جهتها»، و«التحذير من أمورٍ اشتهرت بين المعربين والصواب خلافها».

واختص بأبوابٍ تجمع مسائلَ متفرقةً في كتب النحو، كأبواب أحكام الجملة وشبه الجملة، و«الأحكام التي يكثر دَوْرُها، ويقبُح بالمعرب جهلها، وعدمُ معرفتِها على وجهها».

ثم إن المقصد الأوّلَ من الكتاب إعراب القرآن الكريم، وذلك بيِّنٌ في محتواه، ومقدّمته، وعنوانه.

فقد ذكر ابن هشام في كتابه جُلّ آيات القرآن، تمثيلاً، واستشهاداً، وإعراباً للمُشْكل، وتوجيهاً للقراءات، وبحثاً في أقوال المعربين والمفسرين.

قال ابن خلدون: «. . ووصل إلينا بالمغرب، لهذه العصور، ديوانٌ من مصر منسوبٌ إلى جمال الدين بن هشام، من علمائها، استوفى فيه أحكام الإعراب مجملةً ومفصّلةً، وتكلّم على الحروف والمفردات والجمل، وحذف ما في الصناعة من المتكرِّرِ في أكثر أبوابها، وسمّاهُ بالمُغني في الإعراب، وأشار إلى نكت إعراب القرآن كُلِّها، وضبطها بأبواب وفصول وقواعدَ. . فوقفنا منه على علمٍ جَمٍّ يشهد بعلوّ قدره في هذه الصّناعة، ووفور بضاعته منها. .»[22].

وما يقرب من نصف الكتاب في الكلام على المفردات، والبحث في معاني المفردات من أنواع علوم القرآن، وقد عقد الزركشيّ لها باباً في كتابه «البرهان»،

---

(22) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمّد (808 هـ)، المقدّمة، منشورات مؤسّسة الأعلمي، بيروت، من غير تاريخ، ص 547.

فقال: «النّوع السابع والأربعون: في الكلام على المفردات من الأدوات. والبحث عن معاني الحروف مما يحتاج إليه المفسّر، لاختلاف مدلولها»[23].

وكذلك فعل السيوطي في كتابه «الاتقان»، قال: «النّوع الأربعون: في معرفة معاني الأدوات التي يحتاج إليها المفسّر، وأعني بالأدوات الحروفَ وما شاكلها من الأسماء والأفعال والظروف»[24].

وابن هشام نفسه يذكر أنه وضع كتابه «لإفادة متعاطي التّفسير والعربيّة جميعاً» (ص 853).

وقيل له: «هَلاّ فسّرتَ القرآن أو أعربته، فقال: أغناني المغني»[25].

والناظر في مقدمة الكتاب يعرف مقصد المؤلف من كتابه جليّاً واضحاً.

قال: «واعلم أنني تأملت كتب الإعراب، فإذا السببُ الذي اقتضى طولَها ثلاثةُ أمور».

قال الأمير: «قوله: كتب الإعراب: يعني إعراب القرآن»[26].

قال ابن هشام: «أحدها (أي الأمور الثّلاثة): كثرة التّكرار، فإنّها لم توضع لإفادة القوانين الكليّة، بل للكلام على الصور الجزئيّة، فتراهم يتكلمون على التّركيب المعين بكلام، ثم حيث جاءت نظائره أعادوا ذلك الكلام. ألا ترىٰ أنّهم حيث مرّ بهم مَثَل الموصول في قوله تعالى: ﴿**هُدًى للمتّقين الّـذين يؤمنون بالغيب**﴾ [البقرة/ 2]، ذكروا أن فيه ثلاثةَ أوجـه، وحيث جاءهم مَثَـل الضّمير

---

(23) الزّركشي، محمّد بن عبد الله بدر الدين (794 هـ)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمّد أبي الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، ط 2، 1391/1972، 175/4.

(24) السّيوطيّ، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين (911 هـ)، الإتقان في علوم القرآن، مطبعة مصطفى الحلبي، القاهرة، ط 3، 1370/1951، 145/1.

(25) حاشية الدّسوقي، 276/2، وحاشية الأمير، 177/2.

(26) حاشية الأمير، 5/1.

المنفصل في قوله تعالى: ﴿إنّك أنت السميع العليم﴾ [آل عمران/ 35]، ذكروا فيه ثلاثة أوجه أيضاً، وحيث جاءهم مَثَل الضّمير المنفصل في قوله تعالى: ﴿كنت أنت الرقيب عليهم﴾ [المائدة/ 117]، ذكروا فيه وجهين، ويكرّرون ذكر الخلاف فيه إذا أعرب فصلاً، ألهُ محلٌّ باعتبار ما قبله أم باعتبار ما بعده؟ أم لا محل له؟... (وذكر أمثلةً أخرى) وغير ذلك مما إذا استُقْصِيَ أملَّ القلم، وأعقب السأم، فجمعتُ هذه المسائل ونحوها مقرّرةً محرّرةً في الباب الرّابع من هذا الكتاب (وهو في ذكر أحكام يكثر دورها ويقبح بالمعرب جهلها)، فعليك بمراجعته، فإنك تجد به كنزاً واسعاً تنفق منه، ومنهلاً سائغاً ترده وتصدر عنه.

والأمر الثاني: إيراد ما لا يتعلق بالإعراب، كالكلام في اشتقاق اسم أهو من السّمة كما يقول الكوفيون، أم من السموّ كما يقول البصريون؟ والاحتجاج لكل من الفريقين، وترجيح الراجح من القولين. وكالكلام على ألفه لِمَ حُذفت من البسملة خطًّا؟ وعلى باء الجرّ ولامه لم كُسرتا لفظاً؟... والعجب من مكّيّ بن أبي طالب (اسم كتابه مشكل إعراب القرآن) إذ أورد مثلَ هذا في كتابه الموضوع لبيان مشكل الإعراب، مع أن هذا ليس من الإعراب في شيء...

والثّالث: إعراب الواضحات، كالمبتدأ وخبره، والفاعل ونائبه، والجارّ والمجرور، والعاطف والمعطوف، وأكثر الناس استقصاء لذلك الحَوْفي (له كتاب في إعراب القرآن).

وقد تجنّبت هذين الأمرين (الأمر الأول جمع مسائله في الباب الرابع)، وأتيت مكانهما بما يتبصّر به الناظر، ويتمرّن به الخاطر، من إيراد النظائر القرآنيّة، والشّواهد الشعريّة، وبعض ما اتفق في المجالس النّحويّة» (ص 14 ـ 16).

فتراه يذكر أن سبب طول كتب إعراب القرآن ثلاثة أمور: التّكرار، وإيراد ما لا يتعلق بالإعراب، وإعراب الواضحات، وهو لا يريد لكتابه أن يطول طولَها، فجمع المسائل التي يكثر دورها في باب، وتجنّب الأمرين الآخرين. وتراه يذكر

كتابي مكّي والحَوْفي، وهما في إعراب القرآن.

وبهذا يَعدُّ المؤلفُ كتابه من كتب إعراب القرآن، بل يعدُّه مغنياً للّبيب عنها، بإفادته القوانين الكليّة، لتطبيقها على الصّور الجزئيّة.

فهو يعرب القرآن بطريقةٍ فريدةٍ جديدةٍ، تغني اللّبيب عن كتب الأعاريب، والأعاريب جمع إعراب، والمراد إعراب القرآن الكريم.

فكيف لا يصحّ بعد هذا كلِّه لابن هشامٍ أن يقول: «إذ كـان الوضع في هذا الغرض لم تسمح قريحةٌ بمثاله، ولم ينسجْ ناسجٌ على منواله»؟!

وبهذا اتّضح لك ـ أصلحك الله ـ فرقٌ بين الكتابين، وهو اختلافهما في الموضوع ـ وهو واضح في نفسه ـ واتضح لك أن الاتفاق إنما هو بين الباب الأوّل وحده من المغني وكتاب الجنى.

ومع ذلك هناك فرقٌ بين هذين أيضاً لا أريد أن أغادره.

هذا الفرق هو أن الباب الأوّل من المغني في المفردات عامّة، والمفردات تشمل الحروف والأسماء والأفعال.

أمّا كتاب الجنى فهو في الحروف خاصّة، ولذلك سماه «الجنى الداني، في حروف المعاني»، وصدّره بمقدمةٍ في بيان حدّ الحرف، وتسميته، ومعانيـه، وأقسامه.. الخ.

ولا يتوهَّمَنَّ متوهِّمٌ نَظَرَ في فهرس الكتاب ولم يقرأْهُ خلافَ ما أقول، فإن المؤلّف يذكر أسماءً وأفعالاً لأنه قيل بحرفيّتها.

ولذلك انفرد المغني بثماني عشرة أداةً ليست في الجنى، هي:

1 ـ أيّ، بالفتح والتّشديد 2 ـ بَيْدَ 3 ـ ثَمّ، بالفتح 4 ـ حيث 5 ـ سِيّ 6 ـ سَوَاء 7 ـ عوضُ 8 ـ عَلُ، بلامٍ خفيفة 9 ـ عند 10 ـ غير 11 ـ قطّ 12 ـ كـأيِّن 13 ـ كذا

14 ـ كلّ 15 ـ كِلا وكلتا 16 ـ كيف 17 ـ لدى ولدن، ذكرهما في الكلام على عند 18 ـ مَنْ، بالفتح.

أما ما انفرد به الجنى فأربعة أشياء، هي:

1 ـ الشين، قال: «وليس من حروف المعاني، ويقصد به التي تزاد وقفاً بعد كاف المخاطبة في لغة تميمٍ.. يقولون: أكرمْتُكِشْ» (ص 61).

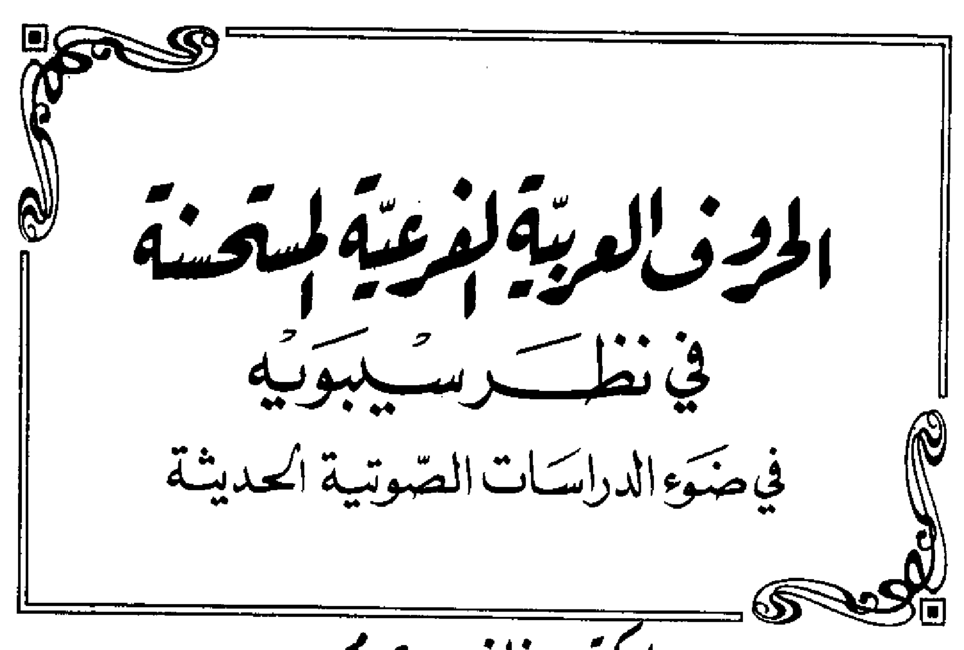
2 ـ الميم في قولهم في القسم: «مُ اللّهِ»، والميم التي هي بدلٌ من لام التعريف في لغة طيّء، قال: «قلتُ: في عدّ هذه الميم (الثانية) من حروف المعاني نظرٌ» (ص 140).

3 ـ مُنْ، بضمّ الميم، وذلك في القسم.

4 ـ آيْ، بالمدّ، وذلك في النداء.

أما غير ذلك مما انفرد ابن أمّ قاسمٍ بعقد فصولٍ له فهو مذكورٍ في فصول أُخَر عند ابن هشامٍ، وذلك خمسة أشياء:

1 ـ كَمَا، ذكرها عند الكلام على الكاف 2 ـ هَيَا، ذكرها عند الكلام على أَيَا 3 ـ إِيًّا، ذكرها عند الكلام على الكاف والهاء 4 ـ هَلاَّ، ذكرها عند الكلام على أَلاَّ 5 ـ ذَا، ذكرها عند الكلام على ماذا.



الدكتور مناف مهدي محمد
كلية التربية - جامعة السابع من إبريل
الزاوية - الجماهيرية العظمى

مقدمـة:

تطورت الدراسات العربية في القرن الثاني الهجري تطوراً واسعاً عندما تناولت تلك الدراسات الموضوعات الصوتية بالوصف والتحليل، وذلك بدافع خدمة لغة القرآن الكريم، والشعور بأن تعلم اللغة واتقانها لا يتم بدون دراسة أصواتها دراسة جيدة، لإتقان أدائها بصورة صحيحة وحمايتها من اللحن والتحريف بعد اختلاط العرب بشعوب أخرى من الناطقين بغير العربية.

فنبغ علماء اللغة والنحو في هذا المجال، ووضعوا دراسات صوتية رائدة على الرغم من إمكاناتهم البسيطة، حيث اعتمدوا على الملاحظة الذاتية وحسّهم المرهف في وصف الصوت العربي، وتوصلوا إلى نتائج علمية جليلة القدر بالنسبة إلى عصورهم، حازت احترام علماء الأصوات في الوقت الحاضر، وأثارت دهشة المستشرقين وإعجابهم.

من هذه الدراسات الصوتية دراسة سيبويه للأصوات العربية الفرعية، وبخاصة المستحسنة منها. وهي حروف أصلها من التسعة والعشرين حرفاً، وذكر أنّها كثيرة الورود في الكلام ويؤخذ بها وتستحسن في قراءة القرآن والأشعار العربية، لذلك أشار إليها وتعرض لوصفها في مواضع متفرقة من كتابه، ستتعرف عليها من خلال هذا البحث، كما نعرض لأقوال من جاء بعده كابن جني وابن عصفور وابن يعيش وغيرهم من المتقدمين والمتأخرين الذين تعرّضوا لهذه الحروف أيضاً، ومقارنة ذلك بما ذكره المحدثون في هذا المجال من الدراسات الصوتية وفق النتائج الحديثة لعلم الأصوات اللغوية.

اهتم النحاة العرب بالدراسات الصوتية إيماناً منهم بأنّها مادة الألفاظ وأساس تركيب الكلام والركيزة في تلوين الأداء وإعطائه صورة صادقة لأفكار المتكلم ومؤثرة عند طرقها أذن السامع.

ويعد سيبويه من أبرز هؤلاء النحاة الّذين اهتموا بالصوت اللُّغوي، وبالعلاقات المخرجية. فهو كما تحدَّث عن مخارج الحروف الأصلية منها والفرعية بشقيها المستحسن والمستقبح، تحدث كذلك عن صفات الأصوات الخاصة منها والعامة، وألقى الضوء على التعبيرات الصوتية في عملية الإدغام والإبدال. فخصّص باباً للإدغام ومضارعة الحروف في آخر مؤلفه (الكتاب)، كما حدّد مخارج الحروف الأصليّة مما جعله محل إعجاب المحدثين وأثار انتباههم لدقته في وصف أصواتها.

فهذا المستشرق الألماني شاده وهو من علماء الأصوات المحدثين يقول فيه: «إنّه بلغ في تعيين مواضع الحروف ومخارجها من الصحة والدقة ما يعسّر علينا الزيادة والإصلاح[1] وما يهمنا في هذا المجال هو النظرة الجمالية لبعض الأصوات والتي خصّها اللغويون العرب بالذكر وعدّوها مستحسنة مع أنها حروف فرعية، قال عنها سيبويه:

---

(1) (علم الأصوات عند سيبويه وعندنا) محاضرة ألقاها الأستاذ أ. شاده بقاعة الجمعية الجغرافية الملكية بالقاهرة ونشرت بصحيفة الجامعة المصرية السنة الثانية (العدد الخامس ص 15) (ذو الحجة 1349 هـ - مايو 1931 م).

«هي كثيرة يؤخذ بها وتستحسن في قراءة الأشعار»[2].

لقد اقتصر هذا البحث على هذه الحروف المستحسنة فقط لما لمعرفتها من أهمية كبيرة لأنها تتفرع عن الحروف الأصلية التسعة والعشرين المعروفة، وعدد هذه الحروف الفرعية ستة حروف أجاز اللغويون القدماء استعمالها كسيبويه[3] وابن جني[4] وغيرهما[5]، وفيما يلي الحديث عنها:

أولاً: الألف التي تمال إمالة شديدة:

هي الألف الجانحة نحو الياء كقراءة[6] حمزة والكسائي (وهما من قرّاء الكوفة) ونافع (المدني) وأبو عمرو (البصري) وخلف (البغدادي) قوله تعالى: **﴿والضحى والليل إذا سجى﴾**[7] فيجعلون صوت الألف الأخيرة في **﴿الضحى﴾** و**﴿السَّجَى﴾** كصوت الياء في لفظة (البيت) في اللهجات العامية المعاصرة.

ووفق هذا ذهب نحاة العرب[8] القدماء فذكروا أن الإمالة جنوح بالألف إلى صوت الياء وبالفتحة إلى صوت الكسرة.

وقد اتفق المحدثون مع القدماء في حقيقة الإمالة واختلفوا في تصويرها، فعرّفها أحد المحدثين بأنّها: «نطق الفتحة (ـَ) (a) نطقاً أمامياً فيقترب مخرجها من مخرج الـ(e) في الفرنسية بل حتى (I)»[9] وقوله: «نطقاً أمامياً» يعني أنّ مقدمة اللسان ترتفع قليلاً عند نطق الفتحة الممالة بينما يكون اللسان مستوياً عند نطق

---

(2) الكتاب: 432/4 (تحقيق أ. عبد السلام هارون ـ ط 2 دار الجيل بمصر سنة 1982 م ـ 1402 هـ).

(3) الكتاب: 432/4.

(4) سر صناعة الإعراب: 46/1.

(5) الممتع: 665/2. شرح الشافية: 254/2. شرح المفصل: 126/10.

(6) النشر في القراءات العشر لابن الجزري: 37/2 (طبع دار الكتب العلمية بيروت)، والسبعة في القراءات لابن مجاهد: 690 تحقيق د. شوقي ضيف (ط 2 دار المعارف، والتيسير لأبي عمرو الداني (مطبعة الدولة اسطنبول 1930).

(7) سورة الضحى، آية: 2.

(8) المقتضب: 42/3. (ط الأهرام بالقاهرة 1386 هـ)، والجمل للزجاجي: 363 (ط 2 باريس).

(9) كانتينو، دروس في علم أصوات العربية: 156 (ترجمة صالح القرمادي: الجامعة التونسية 1965).

الفتحة الخالصة والغرض من الإمالة كما يقول ابن جني: «لضرب من تجانس الصوت»[10] و «ليكن العمل من وجه واحد»[11]، ويرى ابن يعيش أنّ غرضها: «هو تقريب الأصوات بعضها من بعض لضرب من التشاكل»[12] ومن هذه الأقوال يتضح أنّ الإمالة ضرب من الانسجام والتقريب بين الأصوات، أي: تناسب صوتين وتقاربهما وذلك لأنّ النطق بالياء والكسرة يحتاج إلى ارتفاع مقدم اللسان، وعند نطق الألف والفتحة يكون اللسان مستوياً في قاع الفم مع انفراج الشفتين، وعند الإمالة تصير الألف من نمط الياء في الانحدار والتسفل.

لذلك نرى الألف تمنع من الإمالة إذا وقعت قبل أحد الحروف المستعلية أو بعده، وهذه الحروف هي: (الصاد، والضاد، والطاء، والظاء، والغين والقاف، والخاء).

فلا إمالة في قولنا: (ظالم، صابر، طالب، غالب، خائن، قاعد، ضافر)[13].

قال المبرد: «فإذا كانت هذه الحروف ـ أي: الحروف المستعلية ـ في موضع الفاءات في فاعل منعت الإمالة لقربها، وهي بعد الألف أمنع، لئلا يتصعد المتكلم بعد الانحدار»[14].

فيظهر أن السبب في ذلك هو أنّ الإمالة انحدار وتسفل من حيث إننا نميل الألف نحو الياء وهذه الحروف السبعة تتصاعد في الحنك، من هنا حصل الاختلاف بينهما فتركت الإمالة لتكون الألف بتفخيمها مشاكلة للمستعلي وقد أدرك هذا سيبويه ونبّهنا له فقال: «وإنّما منعت هذه الحروف الإمالة لأنّها حروف مستعلية إلى الحَنَك الأعلى، والألف إذا خرجت من موضعها استعلت إلى الحنك الأعلى،

---

(10) سر صناعة الإعراب: 58/1 (مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر 1954).

(11) المنصف شرح تصريف المازني لابن جني (تحقيق إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين ـ مصر 1373 هـ/1954).

(12) شرح المفصل: 54/9. (عالم الكتب بيروت).

(13) الكتاب: 128/4.

(14) المقتضب: 46/3 وانظر الحجة لأبي علي الفارسي: 38.

فلما كانت مع هذه الحروف المستعلية غلبت عليها، كما غلبتِ الكسرة عليها في مساجد ونحوها، فلما كانت الحروف مستعلية وكانت الألف تستعلي وقربت من الألف، كان العملُ من وجهٍ واحد أخفَّ عليهم، كما أن الحرفين إذا تقارب موضِعهما كان رفع اللّسان من موضع واحد أخفّ عليهم فيدغِمونه»[15].

وقد أيّد المحدثون ما ذهب إليه سيبويه والنحاة العرب فيما ذكروه من أسباب تمنع الإمالة فقال كانتينو: «فإننا.. نوافقهم تمام الموافقة في ضبطهم لموانع الإمالة، أي: الحروف التي إذا جاورت الألف منعت إمالتها وهي الحروف السبعة المستعلية.. وكذلك الحرفان المفخمان في بعض مواقعهما أي الراء واللام»[16].

وعلى هذا أضاف المحدثون صوت الراء واللام المفخمين، وذلك لأنّ تفخيمهما في تلك المواقع يعني ارتفاع مؤخر اللسان نحو الطبق فيشبهان بذلك الأصوات المستعلية ويأخذان حكمهما من امتناع الإمالة عند مجاورتهما للألف.

وقد استنكر سيبويه من يميل الألف مع تلك الحروف المستعلية وقال: «ولا نعلم أحداً يميل هذه الألف إلا من لا يؤخذ بلغته»[17].

وبهذا يبرز لنا سيبويه المظاهر الجمالية في البنية الصوتية التي انطبع عليها الفرد العربي وينبّه إلى ما خالف تلك الطباع العربية بقوله: هي لغة «من لا يؤخذ بلغته».

إلا أن سيبويه يستثني في حالة واحدة ورود الإمالة في الألف مع وجود حرف من حروف الاستعلاء فيقرر جواز قراءة (خاف) بالإمالة على الرغم من وجود الخاء وهو مستعل ويعلل سبب ذلك بأن في صيغة (خِفت) كسرة فيقول في سبب الإمالة في (خاف) «لأنّه يروم الكسرة التي في خفت كما نحا نحو الياء»[18].

وتتضح الغرابة في هذا القول: لأنّه بهذا خالف القول السابق في عدم وجود

(15) الكتاب: 129/4.

(16) دروس: 159.

(17) الكتاب: 129/4.

(18) الكتاب: 131/4.

الإمالة مع الحروف المستعلية إلى الحنك الأعلى لغلبة الاستعلاء على الاستفال الذي يحصل في الإمالة، ولكن يبدو لي أنّ سيبويه تنبّه إلى شعور القارىء وأحاسيسه عندما يقرأ لفظة (خاف) فإنه سيتأثر بما عرفه من وجود كسرة عندما يسند الفعل للمتكلم فيقول (خفت).

وقد أجمع علماء اللغة العربية على نسبة الفتح لأهل الحجاز والإمالة لقبائل نجد فنرى أنّ القبائل العربية قد انقسمت قبل الإسلام وبعده إلى شعبتين:

الشعبة الأولى: تؤثر الفتح ولا تستقيم ألسنتها بغيره.

والشعبة الثانية: قد انتشرت فيها الإمالة[19].

والقبائل التي ينسب إليها الفتح هي التي كانت مساكنها غربي الجزيرة العربية بما في ذلك قبائل الحجاز[20] أمثال قريش والأنصار وثقيف وهوازن وسعد بن بكر وكنانة.

أما القبائل التي تنسب إليها الإمالة فهي جميع القبائل التي سكنت في وسط الجزيرة وشرقيها وأشهرها تميم وأسد وطيىء وبكر بن وائل وعبد القيس وتغلب[21].

أما في اللهجات العربية الحديثة فنجد الإمالة تنتشر بشكل واسع في المناطق الريفية في اللهجات العراقية وكذا في مدن وسط وجنوب العراق فيقولون ـ مثلاً ـ في الكوفة[22] (بيذنجان) في (الباذنجان) و (غربيل) في (الغربال).

وفي سوريا تنتشر الإمالة في آخر الكلمات كقولهم في لهجة حوران[23]

---

(19) انظر اللهجات العربية، د. إبراهيم أنيس: 60.

(20) النشر في القراءات العشر لابن الجزري: 30/2 (مطبعة مصطفى محمد).

(21) شرح المفصل لابن يعيش: 59/9 وهمع الهوامع للسيوطي: 204/2 (ط 1 ـ السعادة بمصر 1327 هـ).

(22) انظر كتابنا لهجة الكوفة الحديثة وصلتها باللغة العربية الفصيحة، ص 120 (رسالة ماجستير ـ جامعة الأزهر 1981 م).

(23) كانتينو: 161.

(بِنْسِى) أي (ينسَى) فيميلون فتحة السين.

أما بالمغرب العربي فإن إمالة الفتْحة الطويلة تميز بين بعض اللهجات مثل لهجات طرابلس والساحل التونسي وجنوب سكيكدة وصحراء الجزائر. ففي مقاطعة مدينة الجزائر مثلاً نرى أصحاب لهجات التل ينطقون بفتحة طويلة خالصة أو بشيء من الغُنّة الخيشومية أحياناً قولهم (سْمَا) في (سَماء)، و(نْسَا) في (نسِي) في حين نرى أصحاب اللهجات الصحراوية يميلون الفتحة الطويلة في كلّ ذلك كقولهم (سْمِي) و(نْسِي)[23].

ثانياً: ألف التفخيم:

هي ألف مدّ ممالة نحو الضمّ كما في قراءة بعض القراء لكلمة (الصلاة)[24] وقد حدّدها سيبويه بقوله: «يُعنَى بلغة أهل الحجاز في قولهم: الصّلاة والزّكاة والحياة»[25] وهذه الألف يكون نطقها كما يبدو عكس الإمالة وتكون بإدخال جرس خلفي على الفتحة الطويلة وذلك يحدث غالباً عندما تكون مجاورة للحروف المفخمة. ووصف هذا التفخيم هنري فليش[26] بقوله: «هو الذي يجعل الفتحة الطويلة (ā) ضمة طويلة مفتوحة (ō)» وكثيراً ما ترسم هذه الفتحات الطويلة على هيئة الواو فتكتب هكذا (صلوة) و(زكوة) و(حيوة) وذلك كما يبدو إشارة إلى استدارة الشفتين عند نطقها مع اتساع الفم نتيجة لحركة الفك الأسفل مع ارتفاع مؤخر اللسان قليلاً فبذلك يحدث الصوت المفخم الذي ينتج عن هذه الوضعية للفم ويصف الدكتور تمام حسان[27] حالة الفم عند النطق بهذا الصوت فيقول: «يصير الفم في مجموعه حجرة رنين صالحة لإنتاج القيمة الصوتية التي نسميها التفخيم على لغة أهل الحجاز». وذكر أيضاً سبب كتابة ألف التفخيم في الصلاة والزكاة بصورة الواو فقال: «لما جاورت أصواتاً غير مطبقة فخشي مدونو القرآن

---

(24) الأصوات اللغوية، د. إبراهيم أنيس: 40. وانظر شرح المفصل لابن يعيش: 127/10.

(25) الكتاب: 432/4.

(26) العربية الفصحى: 35. (تعريب وتحقيق د. عبد الصبور شاهين، دار المشرق ـ بيروت 1983 م).

(27) اللغة العربية معناها ومبناها: 53. (دار الثقافة ـ الدار البيضاء ـ المغرب).

على تفخيم الألف، فلهذا السبب كتبوها في صورة الواو ليعلم القارىء أن هذه الألف مفخمة»[28].

ثالثاً: الصاد التي تكون كالزاي:

لم يضرب سيبويه مثالاً لهذا الحرف في موضعه الذي ذكره ضمن الحروف المستحسنة[29]، ولكن عند استقصاء الكتاب نراه يفسر لنا هذا الصوت الذي استحسنه وأجازه في قراءة القرآن والأشعار العربية حيث قال: «إنك تقول في باب الإدغام مُصْدَرٍ، فتقرِّبها من أشبه الحروف من موضعها بالدال وهي الزاي ولا تفعل ذلك الصاد مع الراء والقاف نحوهما لأنَّ موضعهما لم يقرب من الصاد كقرب الدال.

وزعم هارون أنها قراءة الأعرج. وقراءة أهل مكة اليوم: ﴿حتى يَصْدُر الرِّعاء﴾[30] بين الصاد والزاي»[31]. وبذلك يتضح مثال هذا الصوت وهو ما ذهب إليه أيضاً ابن عصفور في الممتع[32] وقال عنه المبرد[33]: «الحرف المعترض بين الزاي والصاد»، كما وصف هذه الصاد الدكتور تمام حسن بقوله:

«هي صاد مجهورة مفخمة تشبه نطق العامة في مصر للظاء في كلمة (ظالم) مثلاً والقاهريون ينطقون هذه الصاد المجهورة في كلمة (مصدر) كما كان العرب ينطقونها قديماً ولكن العرب كانوا ينطقونها من أجل الصاد في مثل الصقر والصراط كذلك»[34].

ويقصد بقوله من أجل الصاد أي بتأثير تفخيم الصاد صارت الزاي مفخمة.

---

(28) د. تمام حسان، المصدر السابق، وانظر شرح ابن يعيش: 127/10.

(29) الكتاب: 432/4.

(30) سورة القصص، آية: 23.

(31) الكتاب: 196/4. وانظر سر صناعة الإعراب: 46/1.

(32) الممتع: 665/2. (تحقيق د. فخر الدين قباوة، ط 4 دار الآفاق ـ بيروت 1979 م).

(33) المقتضب، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة: 194/1 (طبع عالم الكتب بيروت).

(34) اللغة العربية معناها ومبناها: 54.

وكذا بتأثير تفخيم الطاء يمكن أن تنطق الزاي مفخمة عند إبداله من الصاد في الصراط. وقال عنها ابن جني «هي التي يقل همسها قليلاً، ويحدث فيها ضرب من الجهر لمضارعتها الزاي»[35].

فقد قرىء[36] ﴿الصراط المستقيم﴾ بإشمام الصاد الزاي وهي قراءة حمزة كما روى ذلك أبو زرعة[37] وهي لغة قيس[38] وينقل ابن يعيش عن أبي عمرو قوله حول لفظة الصراط: «فيها أربع قراءات منها الصراط بين الصاد والزاي رواها عريان بن أبي شيبان قال سمعت أبا عمرو يقرأ الصراط بين الصاد والزاي كأنّه أشرب الصاد صوت الزاي حتى توافق الطاء في الجهر لأنّ الصاد مهموسة والطاء والدال مجهورتان فبينهن تناف وتنافر فأشربوا الصاد صوت الزاي لأنّها أختها في الصفير والمخرج وموافقة الطاء والدال في الجهر فيتقارب الصوتان ولا يختلفان»[39].

ويمكن أن نضيف إلى قوله «حتى توافق الطاء في الجهر» فنقول: حتى توافق الطاء في الجهر[40] والإطباق، فيخرج الصوت الجديد بشيء من التفخيم أي: زاياً مطبقة، ويدعم قولنا هذا ما فسره سيبويه في (باب الحرف الذي يضارع به حرف من موضعه...) فقال:

«فأما الذي يضارع به الحرف الذي من مخرجه فالصاد الساكنة إذا كانت بعدها الدال وذلك نحو مَصدر وأصدَرَ.. فضارعوا به ـ أي: ضارعوا الزاي بالصاد ـ أشبه الحروفِ بالدال من موضعه ـ أي: من موضع الصاد ـ وهي الزاي

---

(35) سر صناعة الإعراب: 50/1.

(36) الحجة في علل القراءات السبع لأبي علي الفارسي: 36/1 (تحقيق علي النجدي وزميليه، الهيئة المصرية 1983).

(37) حجة القراءات: 80 (تحقيق سعيد الأفغاني ط 3 مؤسسة الرسالة 1402 هـ/1982 م).

(38) إتحاف فضلاء البشر للدمياطي: 123.

(39) شرح المفصل: 127/10.

(40) هذا إذا اعتبرنا الطاء القديمة كانت مجهورة كوصف القدماء لها وإجماعهم على ذلك. أما نطقها في الوقت الحاضر مهموسة كما دلت التجارب الصوتية الحديثة. (انظر محاضرة شاده: 13. والأصوات: 62).

لأنّها مجهورة غير مطبقة ولم يبدلوها زاياً خالصة كراهية الإجحاف بها للإطباق»[41] ويضيف قائلاً: «فإن تحركت الصاد لم تبدل لأنّه قد وقع بينهما شيء فامتنع من الإبدال إذ كان يُترك الإبدال وهي ساكنة ولكنهم قد يضارعون بها نحو صاد صَدَقْتُ... وربما ضارعوا بها وهي بعيدة نحو مصادِر والصراط، لأنّ الطاء كالدال».

ويعلل سيبويه سبب تلك المضارعة فيقول: «إنّما دعاهم إلى أن يقربوها ويبدلوها أن يكون عملهم من وجه واحد وليستعملوا ألسنتهم في ضرب واحد»[42].

وهذا شبيه بما نقله أبو علي الفارسي عن ابن السراج قوله «من قرأ بالمضارعة التي بين الزاي والصاد: رمت الخفة ولم أجعلها زاياً خالصة ولا صاداً خالصاً فيلتبس بإحداهما»[43].

وقول سيبويه يوافق ما اصطلح عليه المحدثون بـ «نزعة الاقتصاد»[44] إلا أنّ هناك فرقاً بين ما يذهب إليه سيبويه في هذه المسألة وما يراه المحدثون فيها، حيث إن سيبويه يعتبر هذه النزعة كشيء يشعر به المتكلم، وهذا مخالف لرأي المحدثين حيث يشرح رأيهم الأستاذ شاده فيقول: «إننا نذهب إلى أن تشبيه الحرف بالحرف التالي أو تقريبه منه يعادل فتح الآكل فمه قبل أن يبلغ الطعام شفتيه كذلك شخص يريد أن ينطق بكلمة (المصدر) مثلاً بينما هو ينطق بالصاد يهيىء أوتاره الصوتية كما تقتضيه الدال، ونتيجة ذلك العمل الغريزي هي أنّ جهارة الدال تنتقل إلى الصاد فتصير زاياً، أعني زاياً مطبقة».

وبهذا يظهر أنّ الصاد أبدلت زاياً مجهورة مطبقة وكما قال عنها سيبويه «بين الصاد والزاي» وذلك عندما جاورت الصاد ـ المطبقة المهموسة ـ الدال المجهورة، فلكي يتناسب الصوت المهموس مع المجهور أُبدلت الصاد المهموسة بصوت من

---

(41) الكتاب: 4/477 ـ 478.

(42) المصدر نفسه: 4/478.

(43) الحجة لأبي علي: 1/37.

(44) أ. شاده، علم الأصوات عند سيبويه وعندنا: ص 17.

مخرجها ولكنه مجهور ويتناسب مع صوت الدال المجهورة ويتفق معه بالمخرج مع اكتساب صفة التفخيم للزاي التي أبدلت بمواءمة الصاد الدال في (مُصدر) وإشمام الصاد الزاي، وما ورد في هذا الحكم ينطبق على مواءمة الصاد للطاء في (الصراط) وإشمام الصاد الزاي أيضاً وكما قال سيبويه «لأنّ الطاء كالدال»[45].

وهناك أمثلة أخرى وردت قديماً كما روى ذلك ابن السكيت[46] في كتاب الإبدال نقلاً عن خلف فيقول: «سمعت أعرابياً يقول: (لم يُحْرَم من فُزْدَ له)[47] أراد فُصِدَ له فَخَفَّفَ وأَبْدَل الصاد زاياً».

كما زعم أبو الطيب اللغوي[48] أنّ طيئاً تقلب كل صاد ساكنة زاياً ولم يقيدها بشرط وقوعها قبل الدال مما جعل الدكتور رمضان عبد التواب يظن أنّ هناك عبارة ساقطة في نصّ أبي الطيب فقال: «الصواب إضافة عبارة: (قبل الدال) وذلك لأنّ الأمثلة التي أوردها جميعها قد وردت فيها الصاد قبل الدال مباشرة»[49].

وهذا موافق لما قاله سيبويه في باب المضارعة التي سبق أن ذكرناه.

رابعاً: الهمزة التي بَيْنَ بَيْنَ:

لم يضرب سيبويه لها مثلاً في موضعه[50] ويقول عنها ابن عصفور هي «الهمزة المخففة»[51] وقال عنها الدكتور تمام حسان[52]: هي همزة متحركة تكون

---

(45) الكتاب: 478/4. يعني أن الطاء كالدال في المخرج وكذا في صفة الجهر ولا فرق بينهما إلا في كون الطاء مطبقة أما نطق الطاء في الوقت الحاضر فيقول المحدثون عنها: إنها مهموسة أي لا تهتز الأوتار الصوتية عند نطقها (انظر محاضرة شاده: 13. والأصوات: 62).

(46) كتاب الإبدال: 105 (تحقيق: د. حسين محمد شرف وأ. علي النجدي ـ القاهرة 1398/1978).

(47) هو من الأمثال العربية القديمة. والفَصِيد: دم كان يجعل في معي من فَصْدِ عِرْق البعير ثم يُشْوَى ويطعمه الضيف في الأزمة فيقال: من فُصِدَ له البعير فهو غير محروم. ويضرب في القناعة باليسير (مجمع الأمثال: 192/2).

(48) الإبدال لأبي الطيب: 126/2 (تحقيق عز الدين التنوخي ـ دمشق 1960).

(49) التطور اللغوي مظاهره وعلله وقوانينه: 34 (مطبعة المدني ـ القاهرة سنة 1977).

(50) الكتاب: 432/4.

(51) الممتع: 665/2.

(52) اللغة العربية معناها ومبناها: 53.

بعد ألف أو بعد حركة فتصير في النطق مجرد خفقة صدرية لا يصاحبها إقفال للأوتار الصوتية كما في قوله تعالى: ﴿أَأَنْتَ قُلْتَ للنَّاس...﴾[53].

وعلى هذا يكون نطقها وسطاً بين النطق بالهمزة والنطق بغير الهمزة، فهي تختلف من حالة إلى أخرى. فهي إذا كانت مكسورة كانت بين الهمزة والياء، وإذا كانت مضمومة فهي بين الهمزة والواو، وإذا كانت مفتوحة فهي بين الهمزة والألف.

وقرىء[54] بهذه الهمزة في القراءات القرآنية، فقد قرأ أبو عمرو وهشام وقالون ﴿أأنتم﴾ في قوله تعالى: ﴿أأنتم تَخْلُقُونَه أم نَحنُ الخالقون﴾[55] بتسهيل الهمزة الثانية بَيْنَ بَيْنَ دون إدخال ألف بينهما.

وعلّق الدكتور رمضان عبد التواب على هذه الهمزة فقال: «هو في الحقيقة عبارة عن سقوط الهمزة من النطق ونطق الفتحتين قبلها وبعدها، بسكتة لطيفة بينهما»[56].

واستبعد الدكتور إبراهيم أنيس إمكانية وصف هذه الهمزة (همزة بين بين) وصفاً علمياً دقيقاً فقال: «أما التكييف الصوتي لهذه الحالة فليس من اليسير الجزم بوصفه وصفاً علمياً دقيقاً وإذا صحّ النطق الذي نسمعه من أفواه المعاصرين من القراء تكون هذه الحالة عبارة عن سقوط الهمزة من الكلام تاركة حركة وراءها، فالذي نسمعه حينئذ لا يمت إلى الهمزة بصلة بل هو صوت ليّن قصير يُسمّى عادة حركة الهمزة، من فتحة أو ضمة أو كسرة. ويترتب على هذا النطق التقاء صوتي لين قصيرين، وهو ما يسميه المحدثون Hiatus ويغلب في معظم اللغات أن تؤدي مثل هذه الحالة إلى صوت لين انتقالي، ينشأ من الحركتين أو صوتي اللين القصيرين»[57].

---

(53) سورة المائدة، آية: 116.
(54) النشر: 363/1. والبحر المحيط: 47/1 ـ 48. والكشاف: 26/1.
(55) سورة الواقعة، آية: 59.
(56) هامش كتاب التطور النحوي لبرجشتراسر بتعليق د. رمضان عبد التواب: 45 (القاهرة 1402 هـ/1982).
(57) الأصوات اللغوية: 91 (ط 6 القاهرة 1981).

ويذكر برجشتراسر[58] سبباً علمياً لتسهيل هذه الهمزة فيقول: «إن الهمزة أصعب إخراجاً من غيرها من الحروف، فينبغي لإخراجها تغليق فم الحنجرة وهو مفتوح في غيرها فينقطع الزفير المتواصل الخروج أثناء الكلام».

وقوله: «ينقطع الزفير المتواصل الخروج أثناء الكلام» يعني به عدم وجود قوة في هواء الزفير الخارج أثناء نطق الهمزة الثانية مما يجعل الناطق يخفف هذه الهمزة فتكون همزة بَيْنَ بَيْن.

ومن كل هذا يظهر لنا أنّ نطق هذه الهمزة الثانية قد خُفِّفَت، فسبب سقوطها في درج الكلام وذلك لأنَّ عدم وجود ضغط كاف لإخراجها كالهمزة الأولى لانخفاض شدة هواء الزفير الذي يكون عند خروجه في المرة الثانية أضعف من المرة الأولى مع عدم وجود انحباس تام للهواء، وذلك لأنّ الناطق غير مستعد لحبس الهواء وتفجيره أكثر من مرة واحدة لأنّ ذلك يسبب له جهداً كبيراً يتحاشاه القارىء فيبادر إلى تسهيلها أو إسقاطها مع إبقاء الفتحتين قبلها وبعدها، فيظهر هذا الصوت الذي أطلق عليه نحاة العربية ومنهم سيبويه بـ(همزة بَيْنَ بَيْن) فلمثل هذه الصعوبة في الهمزة والجهد العضلي الذي يستوجبه إخراجها جعلت اللهجات العربية تفر من تحقيقها، فتسهلها أحياناً وتسقطها أحياناً أخرى.

خامساً: النون الخفيَّة:

وقد سماها سيبويه النون الخفيفة[59] وهي غير النون الخفيفة التي ترد مخفّفة من نوني التوكيد والتي لها أحكام خاصة في الوقف تفردها بطابع خاص حيث تصير في الوقف ألفاً نحو قفا في (قفن).

وقد وردت النون الخفيّة في كتاب سيبويه دون تمثيل لها في موضعها وهي نون الإخفاء[60]، أي النون الساكنة التي تأتي قبل حروف الفم، وهي خمسة عشر

---

(58) التطور النحوي: 42.

(59) الكتاب: 432/4.

(60) انظر شرح ابن يعيش: 126/10. شرح الشافية: 254/2 ـ 255.

حرفاً (القاف، الكاف، الجيم، السين، الصاط، الضاد، الشين، الزاي، الطاء، الظاء، الدال، التاء، الذال، الثاء، الفاء).

وهذه النون يكون مخرجها من الخيشوم عند نطقها مع تلك الحروف الفموية التي ذكرناها آنفاً.

ويوضح ذلك ابن يعيش فيقول: «فهي متى سكنت وكان بعدها حرف من هذه الحروف ـ أي: الحروف الفموية ـ فمخرجها من الخيشوم لا علاج على الفم في إخراجها، ولو نطق بها الناطق مع أحد هذه الحروف وأمسك أنفه لَبانَ اختلالها، وإن كانت ساكنة وبعدها حرف من حروف الحلق الستة[61] فمخرجها من الفم من موضع الراء واللام وكانت بيّنة غير خفيّة وذلك من قبل أنّ النون الخفيّة إنّما تخرج من حرف الأنف الذي يحدث إلى داخل الفم لا من المنخر»[62].

وعلل سبب خفائها بقوله: «فلم تقو قوة حروف الفم فتدغم فيها ولم تبعد بعد حروف الحلق فتظهر معها وإنما كانت متوسطة بين القرب والبعد فتوسط أمرها بين الإظهار والإدغام فأخفيت عندها» وقال أيضاً: «خفيت مع حروف الفم لأنّهنّ يخالطنها» ومثّل لها بنون (منك) (عنك) وهذه مخرجها من الخيشوم.

أما سيبويه فقد أوضح سبب خفائها بقوله: «تكون النون مع سائر حروف الفم حرفاً خفياً مخرجه من الخياشم وذلك أنها من خروف الفم وأصل الإدغام لحروف الفم لأنّها أكثر الحروف، فلمّا وصلوا إلى أن يكون لها مخرج من غير الفم كان أخف عليهم أن لا يستعملوا ألسنتهم إلاّ مرّة واحدة، وكان العلم بها أنها نون من ذلك الموضع كالعلم بها وهي من الفم لأنه ليس حرف يخرج من ذلك الموضع غيرها فاختاروا الخفة إذ لم يكن لبس»[63].

---

(61) يعني حروف الحلق الستة كما حددها القدماء وهي (الهمزة والهاء والعين، الحاء والغين والخاء) وأضاف إليها سيبويه الألف، وهي التي عدّ الخليل مخرجها مع الهمزة من الجوف.

(انظر مقدمة العين: 57/1 تحقيق د. مهدي المخزومي، د. السامرائي (دار الرشيد بغداد 1981) والكتاب: 433/4. والنشر في القراءات العشر: 199/1.

(62) شرح المفصل: 126/10.

(63) الكتاب: 454/4.

سادساً: الشين التي كالجيم:

وهذا الحرف أيضاً لم يضرب سيبويه له مثالاً في موضعه ولكن يمكن أن نفهم من قوله: هو «كالجيم» أنّ الشين هذه تكون مجهورة، وقد مثّل لها ابن عصفور[64] وابن يعيش[65] كنطقهم (أشدق) في (أشدق)، وذلك بنطق الشين وفيها رائحة الجيم. وسماه المبرد (الحرف المعترض بين الشين والجيم)[66].

والسبب في جهر هذه الشين كما يقول ابن يعيش «لأنّ الدال حرف مجهور شديد والجيم مجهور شديد والشين مهموس رخو، فهي ضد الدال بالهمس والرخاوة فقربوها من لفظ الجيم لأنّ الجيم قريبة من مخرجها موافقة الدال في الشدة والجهر»[67].

ويبدو لي أن سبب إبدالها شيناً مجهورة وليست جيماً خالصة، هو أن الجيم الخالصة شديدة حسب قول سيبويه[68] وتبدأ شـديدة وتنتهي رخـوة في نطق المتعلمين في الوقت الحاضر كما يقول المحدثون[69]، فهي صوت مركب أو مزجي[70] قليل الشدة أي: أن انفصال العضوين أبطأ قليلاً منه في حالة الأصوات الشديدة الأخرى، لذلك يحتاج نطقه إلى جهد لحبس الهواء ثم انفتاح المخرج الذي حبس الهواء بصورة بطيئة بعد ذلك، فإذا أريد نطق صوت آخر بعده، ويكون شديداً احتاج ذلك الأمر إلى جهد أكبر، وإلى كمية من الهواء تكفي للضغط مرة ثانية ثم الانفجار بإخراج الصوت الشديد، وهذا ما لا يسهل عمله؛ لأنّ الدراسة التجريبية الحديثة لعملية الكلام «أثبتت أن الصدر لا يواصل ضغطاً ثابتاً خلال

---

(64) الممتع: 665/2.
(65) شرح المفصل: 127/10.
(66) المقتضب: 194/1.
(67) شرح المفصل: 127/10.
(68) الكتاب: 434/4.
(69) محاضرة شاده: 10 وقال الدكتور رمضان في المدخل ص78: الجيم يجمع بين الشدة والرخاوة. وسمّاه بالصوت المزدوج وسمّاه كانتينو (الدروس: 41) حرف شديد ذو زائدة رخوة مشاشأة.
(70) الأصوات د. أنيس: 78.

المجموعة النفسية، وأن عضلات الصدر تنتج نبضة منفصلة من الضغط لكل مقطع»(71) وعلى هذا يحاول الناطق الابتعاد عن اجتماعهما لأنّهما يجهدانه، وهذا شبيه بمحاولة الناطق الابتعاد عن الصوتين المتماثلين كما حصل ذلك عند تخفيف إحدى الهمزتين عند التقائهما، فنبّه سيبويه إلى مثل هذه الحالة فقال «فليس من كلام العرب أن تلتقي همزتان فتحققا، ومن كلام العرب تخفيف الأولى وتحقيق الآخرة وهو قول أبي عمرو. وذلك قولك **﴿فقد جاء أشراطها﴾**(72)، **﴿ويا زكريا إنا نبشرك﴾**(73) ومنهم من يحقق الأولى ويخفّف الآخرة. سمعنا ذلك من العرب، وهو قولك فقد جاء أشراطها، ويا زكرياء إنا نبشرك، وقال:

كــلُّ غَــرَّاء إذا مــا بَــرَزَتْ تُــرْهَبُ العين عليهــا والحَسَــد

«سمعنا من يوثق به من العرب ينشد هكذا»(74) فنرى الشاهد في هذا البيت الذي ذكره سيبويه هو تخفيف الهمزة الثانية، أي أوّل الكلمة الثانية (إذا) وجعلها همزة بين بين مع أنّ الحرفين المتماثلين لم يأتيا في كلمة واحدة ومع ذلك يتثاقل الناطق العربي من تحقيقهما، وقد سبق أن أشرنا إلى علة ذلك، وشبيه به إبدال صوت الجيم المركب بصوت الشين المجهورة المتفشية عند مجاورتها الدال، وإنّما أصبحت الشين مجهورة ومتفشية، ليسهل نطقها بتفشيها وتناسب الدال بجهرها. ونطق الجيم هذا شبيه بنطق الجيم في اللهجة السورية واللبنانية للفظة (جمل) (Jamal)(75) أي بشين مجهورة وشبيه بها أيضاً الشين المجهورة في نطق أهل القاهرة للفظة (الأشغال) و (الأشجار)(76).

ويبدو أنّ السبب في تغيّر هذه الشين هو السبب نفسه الذي ذكره ابن يعيش

(71) دراسة الصوت اللغوي د. مختار: 237 ـ 238.

(72) سورة محمد، آية: 18.

(73) سورة مريم، آية: 7.

(74) الكتاب: 549/3 وانظر شرح المفصل: 118/9.

(75) (J) في الكلمة تنطق شبيهة بالحرف (J) في الكلمة الفرنسية (Journal) فنطقها يكون فيه شيء من الزاي مشوبة بالشين.

(76) انظر اللغة العربية معناها ومبناها د. تمام حسّان: 54.

في تغيّر الشين في (أشدق)، حيث إن الشين في الأشغال والأشجار تجاورت مع حرف الغين والجيم، وهما صوتان مجهوران، فأثر جهرهما عند مجاورتهما للشين، فنطقت الشين مجهورة مع وجود التفشي فيها ولم تتحول إلى شديدة لما للحرف الشديد من جهد زائد يحتاجه الناطق عند إخراجه لهذا الحرف، لذلك ابتعدت عنه هذه اللهجات في بعض المواضع.

وهذا التغيير في الشين يعزوه سيبويه إلى التماس الخِفّة وسمّاها المضارعة[77] فذكر تفسيراً لذلك في باب الحرف الذي يضارَعُ به حرفٌ من موضعه والحرف الذي يضارع به ذلك الحرف وليس من موضعه، فيقول:

«أما الحرف الذي ليس من موضعه فالشين لأنّها استطالت حتى خالطت أعلى الثَّنِيَّتين وهي في الهمس والرخاوة كالصاد والسين وإذا أجريت فيها الصوت وجدت ذلك بين طرف لسانك وانفراج أعلى الثَّنِيَّتين وذلك قولك (أشدق) فتضارع بها الزاي والبيان أكثر وأعرف، وهذا عربي كثير»[78].

من هذا النص نفهم أنّ الشين حين استطالت ضارعت الزاي وسمّاها فيما سبق بالشين التي كالجيم وقد ضارعت الزاي بالجهر لأنّ الصوت المجاور لها وهو الدال هو ليس من موضع الشين[79] وأنه مجهور شديد وأنها ـ أي الشين ـ صوت مهموس رخو فضارعت الشين الزاي لأنّه يشترك مع الشين بالرخاوة ويناسب الدال المجهورة لأنّه مجهور ومع هذا قال سيبويه: إن البيان ـ أي النطق بالشين الخالصة ـ أكثر وأعرف بين الفصحاء، ولكنّه أوضح أن من ضارع الزاي فهو عربي أيضاً ولم يستنكره وعدّه ـ كما قلنا ـ من الحروف الفرعية المستحسنة ويجوز في قراءة القرآن والأشعار العربية.

---

(77) انظر الكتاب: 479/4 ومحاضرة شاده: 17.

(78) الكتاب: 479/4.

(79) مخرج الدال من طرف اللسان وأصول الثنايا كما يقول سيبويه (433/4) ويقول عنه المحدثون إنه أسناني لثوي (تمام حسان: 79. وكانتينو: 23). والشين مخرجها من وسط اللسان بينه وبين الحنك الأعلى كما يقول سيبويه (الكتاب: 433/4) ويقول المحدثون إنها غاريّة، أي: تخرج من الغار (تمام حسان: 79. وكانتينو: 23).

وبهذه الحروف الفرعية المستحسنة التي حدّدها اللغويون العرب القدامىٰ منهم والمحدثون تتضح بعض الصور الجمالية للصوتيات العربية وتبرز لنا الصورة اللامعة والإمكانية الفذّة والنتائج العلمية الباهرة التي توصل إليها علماء العربية وفي مقدمتهم سيبويه بما ذكره في كتابه من ملاحظات وإشارات صوتية ممّا جعل المستشرق شاده يقول فيه:

«يستحق ما قد وصل إليه من غايات علم الأصوات أن نعتبره ما أجمع على تسميته كل من درسه من علماء الشرق والغرب: مفخراً من أعظم مفاخر العرب»[80].

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المصادر والمراجع

- أنيس، إبراهيم.
  - الأصوات اللغوية (ط 6، دار الطباعة الحديثة/ القاهرة 1981 م).
- برجشتراسر، المستشرق.
  - التطور النحوي، تعليق د. رمضان عبد التواب (القاهرة/ 1402 هـ ـ 1982 م).
- ابن الجزري، شمس الدين محمد بن محمد (833 هـ).
  - النشر في القراءات العشر (طبع دار الكتب العلمية ـ بيروت، بدون تاريخ).
- ابن جني، أبو الفتح عثمان (392 هـ).
  - سر صناعة الإعراب، تحقيق محمد السقا وآخرين (مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر 1954 م).
- حسان، تمام.
  - اللغة العربية معناها ومبناها (طبع دار الثقافة، الدار البيضاء بالمغرب، بدون تاريخ).

(80) محاضرة د. شاده ص 26.

ـ أبو حيّان، محمد بن يوسف الأندلسي (754 هـ).
ـ البحر المحيط (ط 1 مطبعة السعادة ـ القاهرة).

ـ الدمياطي، أحمد بن محمد البناء (1117 هـ).
ـ إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربع عشرة (القاهرة، 1309 هـ).

ـ الزجاجي، أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق (337 هـ).
ـ الجمل (ط 2، باريس).

ـ أبو زرعة، عبد الرحمن بن محمد بن زنجلة.
ـ حجة القراءات، تحقيق سعيد الأفغاني (ط 3 مؤسسة الرسالة 1402 هـ ـ 1982 م).

ـ الزمخشري، أبو القاسم جاد الله محمد بن عمر (538 هـ).
ـ الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (ط 2، مطبعة الاستقامة، القاهرة 1281 هـ).

ـ ابن السكيت، أبو يوسف يعقوب (244 هـ).
ـ كتاب الإبدال، تحقيق د. حسين محمد شرف وعلي الجندي (القاهرة 1398 هـ ـ 1978 م).

ـ سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر (180 هـ).
ـ الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون (ط 2، دار الجيل القاهرة، 1982 م ـ 1402 هـ).

ـ السيوطي، جلال الدين (911 هـ).
ـ همع الهوامع (ط 1، السعادة بمصر 1327 هـ).

ـ شاده، أ:
ـ علم الأصوات عند سيبويه وعندنا، محاضرة ألقاها بقاعة الجمعية الجغرافية الملكية بالقاهرة، ونشرت بصحيفة الجامعة المصرية، السنة الثانية، العدد 5، (ذو الحجة 1349 هـ ـ مايو 1931 م).

ـ أبو الطيب، عبد الواحد بن علي اللغوي.
ـ الإبدال، تحقيق عز الدين التنوخي (طبع دمشق 1960 م).

ـ عبد التواب، رمضان:
ـ التطور اللغوي مظاهره وعلله وقوانينه (مطبعة المدني القاهرة، 1977 م).
ـ المدخل إلى علم اللغة (ط 1، القاهرة، 1982 م/1402 هـ).

ـ ابن عصفور، أبو الحسن علي بن مؤمن الإشبيلي (669 هـ):
ـ الممتع في التصريف، تحقيق د. فخر الدين قباوة (ط 4، دار الآفاق بيروت 1979 م).

ـ الفارسي، أبو علي:
ـ الحجة في علل القراءات السبع، تحقيق علي النجدي وزميله (الهيئة المصرية 1983 م).

ـ الفراهيدي، الخليل بن أحمد (175 هـ).
ـ العين (تحقيق د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي) (دار الرشيد بغداد 1981 م).

ـ فليش، هنري:
ـ العربية الفصحى، تعريب وتحقيق د. عبد الصبور شاهين (دار المشرق بيروت 1983 م).

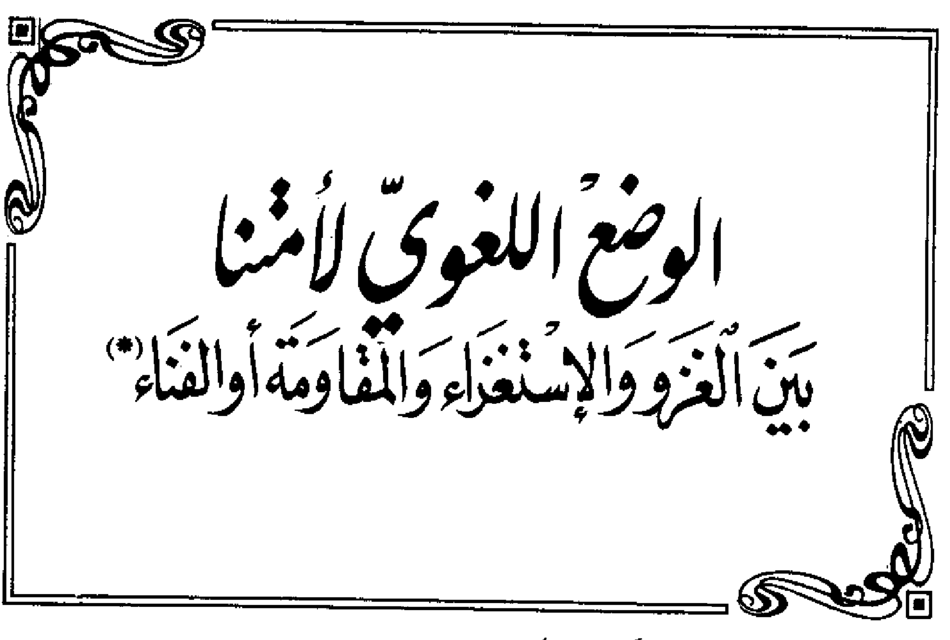
ـ كانتينو، جان:
ـ دروس في علم أصوات العربية، ترجمة صالح القرمادي (نشر الجامعة التونسية 1965 م).

ـ المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد (285 هـ):
ـ المقتضب (طبع الأهرام بالقاهرة 1386 هـ).

ـ محمد، مناف مهدي:
ـ لهجة الكوفة الحديثة وصلتها باللغة العربية الفصيحة (رسالة ماجستير، مخطوطة كلية اللغة العربية/ جامعة الأزهر 1981 م).

ـ مختار، أحمد:
ـ دراسة الصوت اللغوي (القاهرة 1976 م).

ـ ابن يعيش، يعيش بن علي (643 هـ):
ـ شرح المفصل (طبع عالم الكتب، بيروت، بدون تاريخ).



الوضع اللغوي لأمتنا
بين الغزو والإستغزاء والمقاومة أو الفناء(*)

الدكتور أحمد بن نعمان
الجزائر

إن الإسلام إذا اعتبر بحق روح الثقافة الإسلامية بكل المقاييس الموضوعية والعلمية، فإنّ وسيلة انتشار الثقافة الإسلامية الأساسية لا يمكن أن تكون غير لغة القرآن. وأية محاولة أو دعوى للفصل بين روح هذه الثقافة ووسيلة تبليغها هو فصل تعسّفي وتمزيق للوحدة الثقافية للأمّة الإسلامية.

وإذا ضربنا صفحاً ها هنا عن ذكر الأدلّة العلمية (النفسية والاجتماعية) عن علاقة اللّغة بالفكر والثقافة والدّين عموماً، وعلاقة اللّغة العربية بالإسلام على وجه الخصوص... نقول بأنّ الإسلام أمر المسلمين بتوحيد قلوبهم وأرواحهم. ولغة الإسلام وحّدت - لقرون عدّة - وما تزال قادرة على أن توحّد أفهامهم وأفكارهم وأهمّ أنماط ثقافتهم الرّاقية في عمومياتها الثّابتة. ويمكن القول بكل تأكيد على أنّه ما كان للأمّة الإسلامية أن توجد بدون إسلام، وما كان للحضارة الإسلامية

(*) الاستغزاء على وزن استفعال، ومن معاني هذا الوزن هو طلب الشيء والحصول عليه!.

المعروفة أن توجد وتسود بدون تكامل عضوي بين وحدة الجنان ووحدة اللّسان المعبّر عمّا في الأذهان.

فتطبيق هذا المبدأ التّكاملي من قبل الأسلاف عن وعي حضاري كامل ونزيه ـ في ذلك الوقت ـ هو الذي مكّن الإسلام من أن يخرج العربية من جزيرتها لتنتشر في عالم التّوحيد، وجعل عباقرة الشّعوب الإسلامية ينتجون الآثار الأدبية والفكرية والعلمية الرّائعة والخالدة التي ما تزال أمّتنا تعيش على فتات مائدتها الحضارية إلى اليوم، وما كتب الرّازي وابن سينا والغزالي والبيروني وسيبويه، والخليل، والطبري، والبخاري، ومسلم.. وأخيراً جمال الدّين الأفغاني ومحمّد عبده (بعروتهما الوثقى)... إلا أمثلة حيّة وملموسة على صحّة ما نقول.

وممّا يجعل الأمل غير مفقود في إمكان تمتين هذه العلاقة الربّانية الرّابطة بين الإسلام والعربية من جديد في الأقطار الإسلامية هو فشل جميع المحاولات الظّاهرة والباطنة داخل العالم الإسلامي النّاطق بالعربية، وخارجه، للقضاء على لغة القرآن بتغيير قواعدها (باسم التّبسيط) أو استبدال حروفها (باسم التّسهيل) أو إجراء أي تحويل في بنيانها (باسم الإصلاح) أو أي شعار آخر مستحدث لهذا الغرض.

وذلك كلّه في اعتقادنا راجع إلى كونها لغة القرآن الكريم ليس إلاّ، فقد حوربت من أعدائها لنفس السبب وحوفظ عليها من أبنائها لنفس السبب أيضاً، أي لأنها لغة كلام الله (الذي وعد بحفظه وحفظها فيه وبه) ولغة تأدية شعائره ولغة الفكر والثّقافة الإسلامية الرّفيعة بدون منازع.

ولعلّ هذا ما دفع شيخ الإسلام ابن تيمية إلى الإفتاء بوجوب تعلّم اللّغة العربية على كلّ مسلم بناء على قاعدة فقهية أصولية مفادها أن ما لا يتم الواجب إلا به يعتبر واجباً.

فمن هذا المنطلق الدّيني والثقافي معاً يجب أن يلتقي النّاطقون بالعربية وغير النّاطقين بها في كل الأقطار الإسلامية المشتّتة في العديد من أجزائها بين لغتي فولتير وشكسبير اللّتين كانتا الثّمار المباشرة للغزو الصّليبي الذي أمسك بتلابيب

النّخاع الشّوكي للأمّة الإسلامية بعد سقوط خلافتها على يده كما هو معلوم!.

وتكفي الإشارة ها هنا إلى أنّ أكثر من 90٪ من أفراد المجتمع الإسلامي النّاطق بالعربية هم خارج الجزيرة العربية وهم مسلمون قبل أن يكونوا ناطقين بالعربية، كوسيلة وحيدة للمحافظة على الثقافة الإسلامية نصّاً وروحاً، وشكلاً ومضموناً. ويمكن الجزم بأنّه ما كان لهذا العالم الإسلامي النّاطق بالعربية في المشرق والمغرب أن يوجد لولا أمثال عقبة بن نافع وطارق بن زياد وموسى بن نصير وعبد الرحمن بن رستم ويوسف بن تاشفين وابن تومرت وغيرهم من رجال الدّين والدّنيا الذين عرّبهم الإسلام فأوجدوا ما يعرف اليوم بالعالم الإسلامي النّاطق بالعربية، والذي ما يزال يحافظ على شكل (ولو باهت) من تلك الوحدة الثقافية والحضارية الموحـدة اللّسان والتي كانت أوسع رقعة وأقوى تماسكاً وأمتن عرى ممّا هي عليه الآن قبل ظهور الدّعوات إلى القوميات العلمانية والتيّارات التي ما تزال تنخر وحدة الجسم الثقافي العملاق لـلأمة الإسـلامية وذهبت وحـدة المسلمين (الثقافية وغير الثقافية) ضحية للقوميين (العلمانيين) العرب من جهة، وضحيّة للقوميين (العلمانيين) من غير الناطقين بالعربية من جهة أخرى.

والعلاج العملي الوحيد لهذا الوضع المدمّر لوحدة المسلمين هو وضع لغة القرآن فوق مستوى القوميات العرقية والسياسية شأنها في ذلك شأن كتابها المقدّس وتعود المياه إلى مجاريها الحضارية، حيث بدلاً من أن يطالب بعض المسلمين بالتّخلي عن لغة القرآن والتشتت على مائدتي لندن وباريس يطالب كافة المسلمين (شعوباً وحكومات) بالتوجه نحو القبلة الثقافية الأولى المتمثّلة في اللّغة العربية باسم الإسلام ليعاد بناء وحدة الأمّة مرّة أخرى مثلما أوجدها الله وعمل سلفنا الصّالح على دعمها ورفع رايتها الموحدة اللّسان والوجدان بين الأمم حيناً من الدّهر.

وإنّنا لنعتقد جازمين أن وحدة الثقافة الإسلامية لا تتحقّق إلاّ بالوسيلة التي تحقّقت بها أول مرّة مصداقاً لقوله تعالى: **﴿لتكون من المنذرين بلسان عربيّ مبين﴾** وفي آية أخرى: **﴿وما أرسلنا من رسول إلاّ بلسان قومه﴾** وهل قوم محمّد

المقصودون في هذه الآية هم أمثال أبي لهب وأبي جهل أم أمثال بلال الحبشي وصهيب الرّومي، وسلمان الفارسي الذي وصف في حديث شريف بأنّه من آل البيت كما هو معلوم. . . ؟ وإذا كان الجواب القاطع كما اعتقد هو أنّ الإسلام دين للبشرية جمعاء ودين عالمي لا يعترف بأعراق ولا بألوان ولا بحواجز جغرافية أو فروق معيشية أو حدود سياسية أو قطرية إلّا بالتّقوى فإنّ أيّ مسلم على وجه الأرض يعتبر من قوم محمّد وبالتّالي فلغته يجب أن تكون لغة محمّد، ومن لا يريد أن يكون من أمّة محمّد فليختر أية لغة أخرى أو أيّة أمّة أخرى تبعاً لذلك دون نفاق أو رياء أو التواء.

على أنّ هذا الكلام لا أريد أن يفهم منه دعوة لكافّة المسلمين إلى التّخلي الكلّي والفوري عن لغاتهم المتوارثة حيناً من الدّهر، فذلك لم أقصده، فضلاً عن أنّه غير ممكن في الوقت الحاضر (لأسباب كثيرة ليس هنا مجال تفصيلها) وإنّما الممكن الذي أقصده هو التبني الرّسمي للّغة العربية ثمّ العمل على تعليمها ونشرها على غرار ما فعل بعض السّاسة (ولا أقول الشّعوب) في العالم الإسلامي من تبنّيهم لغة الصّليب الإنكليزي أو الفرنسي في أقلّ من قرنين من الزّمن لتصبح لغة رسمية ووطنية في بلدانهم تتصارع وتتنازع البقاء مع لغاتهم المحلية وتتقاسم معها لقمة الفكر والشّعور بين العقول والعواطف، وبين القيم والأذواق بل وتصبح لغة العمل الأولى في منظمة المؤتمر الذي لا يضم بين أعضائه غير المسلمين فضلاً عن المحافل الدولية الأخرى التي تضم المسلمين وغير المسلمين كمنظمة عدم الانحياز وغيرها. فماذا يمنع ـ والحالة هذه ـ غير فقدان الإرادة لدى ساسة الأقطار الإسلامية للتوحد الثقافي بالخروج من (الكومنويلث) اللساني المفروض على شعوبه إلى (الكومنويلث) البياني القرآني المطلوب والمرغوب من شعوبه (ولنا أدلة علمية كثيرة على ذلك لا يسع هذا المقام لذكرها بالتفصيل) ونكتفي بسوق مثالين لدليلين اثنين فقط، يتمثل أولهما في تناقض الادعاء وتهافت الحجة لدى أولئك الدعاة إلى الانعزال الثقافي عن أمة محمد بدعوى الأصالة والسيادة والذاتية الثقافية (القطرية والإقليمية) من رفض ومحاربة لغة القرآن من جهة، ثم تبني لغات أجنبية عن الديار والقلوب والأفكار من جهة أخرى.

فهل هذه اللغات الأجنبية المفروضة كلغات رسمية ووطنية في بلدانهم الإسلامية هي أقرب إلى التعبير عن جوانب الحياة الثقافية (الروحية والمعيشية) لشعوبهم المسلمة من اللغة العربية المقدسة لدى الشارع الإسلامي والذي ظل يتعلمها ويحافظ عليها بمجهوده الخاص رغم أنف سياسة الحكام؟

هذا المثال ـ إذن ـ خاص بتناقض وتهافت حجة هذا الاتجاه المنطبق بصفة خاصة على الأقطار الإسلامية التي لم تكن لديها لغات مكتوبة قبل الاحتلال الصليبي، أما المثال الثاني من الأدلة فهو خاص بالأقطار الإسلامية التي ظلت تحافظ على لغة الثقافة التي كانت سائدة في واقعها الاجتماعي من قبل الفتح الإسلامي، وظلت في الوقت ذاته خارجة عن نطاق (الكومنويلث) اللساني الغربي. فإننا هنا، ـ وبعيداً عن أي تحيز لغير الحق ـ نقول لهم بأن العلم يثبت، بالأدلة القاطعة أن تعلم واكتساب أية لغة في العالم لا يخضع لأية عوامل عرقية أو فطرية أو اجتماعية أو جنسية، وإن أي مخلوق على وجه الأرض يمكن أن يتعلم أية لغة على الإطلاق بمجرد توفر الإرادة والنوايا الصادقة، بدليل أن هذه الشعوب نفسها (والتي لا يزال بعضها يكتب لغته القومية بحروف لغة القرآن حتى الآن) عندما كانت جزءاً فعالاً ومشجعاً للثقافة والحضارة الإسلامية على امتداد رقعتها في المكان والزمان، أنجبت ولقرون عديدة قمماً شامخة في الفكر الإنساني والبيان القرآني ممن سبق أن أشرنا إلى أسمائهم قبل حين، وممن لم نذكر، وذلك بنفس المقدار في الفضل وعلى قدم المساواة في المساهمة الحضارية مع أبناء الأقطار الإسلامية الأخرى التي تبنت العربية بعد إسلامها وظلت تحافظ عليها مثل أهلها الفاتحين القادمين من مهبط التنزيل وقد كانت من قبل شعوباً مختلفة اللسان والوجدان، من بابلية وفينيقية وقبطية، وسواحلية وأمازيغية في شمال إفريقيا، أو المغرب الإسلامي الناطق بالعربية، دون أن يسجل أي تعارض أو صراع يذكر في التعايش على امتداد القرون بين لغة القرآن المتبناة كلغة علم وفكر وثقافة راقية، واللهجات المحلية ذات الأصل العربي وغير العربي المتداولة في هذه الأقطار، والتي ما تزال تؤدي دورها الوظيفي المحدد في التعبير العادي والدارج عن مختلف جوانب الحياة اليومية العادية حتى في أرض الحرمين الشريفين ومهبط الوحي المبين، دون أي تعارض أو

ازدواج بين لغة الثقافة الراقية المكتوبة وعامية المشافهة والفلكلور والأمثال الشعبية المتداولة بين العوام.

والصراع اللغوي الوحيد الملاحظ في بعض هذه الأقطار هو قائم أصلاً بين اللغة العربية المتأصلة والسائدة في الديار، والمخلفات اللغوية والذهنية القابلة للاستعمار في بعض الأفكار!.

ولا يسعنا في الأخير إلا أن نهيب بالأقطار الإسلامية الناطقة بغير العربية، أن تعمل على إعادة المياه الثقافية إلى مجاريها الإسلامية الأولى. وتتبنى وسيلة نشر الثقافة الإسلامية كلغة رسمية أولى أو ثانية (على الأقل) في التعليم والتداول اليومي بين أفراد المجتمع المسلم داخل القطر الواحد، ثم التفتح بها تبعاً لذلك في مجال الإبداعات الثقافية الراقية، والإنتاج المشترك باللغة الواحدة بين أقطار منظمة المؤتمر الإسلامي، خاصة أن هذا التوجه اللغوي الثقافي هو السائد في بعض مجموعات الأقطار الإسلامية ولكنه مع الأسف بغير اللغة العربية، وإذا عرف السبب قد يزداد الغضب!.

وهكذا وإن الوضع اللغوي الحالي لأمتنا لم يصبح على ما هو عليه نتيجة الصدفة، ولكن وراءه عمليات وإمكانات ضخمة مجندة لهدم المقومات الجوهرية لهذا الكيان عن طريق الغزو الثقافي الذي يتخذ من (اللغة) أفضل الوسائل كما هو معلوم. وإذا كان الفعل معروفاً لدينا وهو الغزو (اللغوي) كما قلنا، والمفعول معروفاً - أيضاً - وهو نحن (معشر العرب والمسلمين) كأمة أو كأفراد على حد سواء: فإن ما يتبقى لنا، بل وما يتوجب علينا معرفته هو: أسباب هذا الغزو، وأهدافه، وكيفياته، ونتائجه وأنواع الغزاة، وأخيراً مستوى رد الفعل، وطرق المقاومة التي يجب أن تتوفر لدى المغزوين.

وذلك ما سنحاول أن نبينه ببعض التركيز فيما يلي:

أولاً: أسباب الغزو:

وتتمثل أهم هذه الأسباب في النقاط التالية:

1 ـ ضعف جهاز المناعة لدى الكائن العربي الإسلامي، نتيجة الغيبوبة الحضارية التي عانى وَما يزال يعاني من أثرها بفعل الانحطاط الذاتي، أو الاحتلال الأجنبي، أو كليهما معاً في الكثير من الأحيان، لأنهما متعاقبان ويكمل بعضهما بعضاً.

2 ـ توفر قوة الإرادة لدى الغزاة وانتقالهم من حالة الدفاع ضدنا إلى حالة الهجوم علينا، وقد كان لضعفنا الظرفيّ هذا دور في قوتهم على مواصلة الغزو بكل نشاط، وبدون ملل، إلى أن تتحقق الأهداف التي سطروها لغزوهم الذي عرفنا بدايته، ولم نعرف بَعْدُ نهايته (التعيسة أو السعيدة) لهم أو لنا!.

ثانياً: أهداف الغزو:

وتتمثل أهم هذه الأهداف في النقاط التالية:

1 ـ القضاء على أسباب القوة لدى العرب والمسلمين. وقوة هؤلاء تكمن أساساً في توحيدهم الذي كون بالأمس وحدتهم كأمة لها ثقافة وحضارة، فتاريخ، وما كان لتلك الحضارة أن توجد لولا وحدة المعتقد ووحدة اللسان المعبر والمفكر، ولا داعي إلى تكرار الشواهد عن وحدة الثقافة لدى صانعي تلك الحضارة الإسلامية الروح، العربية اللسان (من طشقند إلى قرطبة).

2 ـ إذا كانت قوة العرب والمسلمين تكمن في وحدتهم، فإن كل ما يساعد على تحقيق هذه الوحدة، أو يبقي على ما هو موجود منها، يعتبر هدفاً غالباً لعمليات الغزو الراهنة، واللغة كما رأينا تعتبر من أقوى عوامل التوحيد الثقافي بعد العقيدة (راجع مقالتي عن علاقة اللغة بالدين، وبالفكر والثقافة، المنشور بمجلة «رسالة الجهاد» العدد: 83. و 88 (؟).

ولذلك فغزوها أو الغزو بها أو من خلالها، يعتبر من أنجح الوسائل لتفتيت وحدة الأمة، ثم وحدة الأقطار واحداً بعد الآخر لضمان الموت الأبدي للكيان العربي الإسلامي الموحد الذي أقضّ مضاجع الغزاة حاضراً وغائباً!

3 ـ إدراكاً من الغازي بأن لا وجود لأمم بدون حضارات تحمل اسمها، ولا

وجود للحضارات بدون لغة تستوعب معانيها، وتنطق بلسانها، وجدناه يستهدف ـ فيما يستهدف ـ القضاء على اللغات الحضارية العريقة، كي يتم له إزالة معالم الحضارة إن لم يتم له الابتلاع (الحضاري) لأصحاب الحضارة!.

ثالثاً: كيفيات الغزو:

وتنحصر أهم هذه الكيفيات في النقاط التالية:

1 ـ الغزو باللغة: ويتمثل في المحاولات الحثيثة (القديمة والجديدة) لاحتلال وتثبيت لغة الغازي محل لغة المغزو لتذويبه النهائي في كيان الحضارة الغازية. لما للغة من علاقة بالفكر والثقافة، وإذا لم ينجح الغزو باللغة (أي لغة الغازي) يعمد هذا الأخير إلى الكيفية الثانية وهي:

2 ـ الغزو للغة: وتتمثل في العمل على إضعاف أو إزالة لغة المغزو إذا كانت هذه الأخيرة قوية ومتأصلة في الواقع المستهدف.

ومن أساليب هذا الغزو الداخلي للغة:

(أ) محاولة الإيحاء الذكي إلى الناطقين بها بأنها لغة العواطف والقلوب وليست لغة العقول والأفكار، ومن ثمة يسهل التشكيك في جدواها كلغة التقدم، ومسايرة العصر للوصول إلى تحميلها مسؤولية تخلف أهلها، وبذلك يضعون العربة أمام الحصان لتصبح اللغة ـ في زعمهم ـ سبباً للضعف والتخلف بدلاً من أن تكون نتيجة للضعف، وضحية له، كما يدركون ـ بدون شك ـ في قرارة أنفسهم، لأن الغزاة يعلمون أنه لا توجد في الدنيا لغات ضعيفة، ولغات قوية وإنما يوجد ناطقون باللغة أقوياء وناطقون بها ضعفاء، وتاريخ اللغات الحية السائدة في الوقت الحاضر أقوى شاهد على ذلك.

(ب) إذا لم تنجح عملية التشكيك في قدرة اللغة المغزوة وتحويل الناطقين بها إلى تبني لغة الغازي المقدمة على طبق من ذهب (كبديل جاهز في كل وقت) يعمد الغازي إلى محاولة هدم هذه اللغة من الداخل، إما بالدعوة الملحة إلى تبديل حروفها أو تغيير قواعدها أو تهجين ألفاظها لتحقيق نفس الهدف على المدى

البعيد، أو البذل السخي من أجل بعث الروح في رفاة لغات ميتة، أو الترغيب في ترسيم لهجات (لقيطة) وإعطائها نَسباً وشهادة ميلاد، باختلاق حروف وقواعد لها، وهذا كله لتحقيق هدفين مزدوجين:

الأول: قريب المدى:

وهو خلق الضرة أو الضرائر (للغة العدوة) وتشتيت الناطقين بها من حولها.

الثاني: بعيد المدى:

وهو التفتيت الحتمي لوحدة الناطقين بها، لأنه لا توجد ولا تقوم وحدة حقيقية تلقائية بين الشعوب والمجتمعات بدون وحدة في المعتقدات واللغات، (كما أكدنا ذلك مراراً). وهذا الكلام العام، والتقسيم التجريدي لكيفيات الغزو مستخلص من الواقع المعاش كأمثلة مباشرة تنطبق على لغة القرآن بالدرجة الأولى، للأسباب المذكورة (وغير المذكورة). كما قد تنطبق على جميع اللغات المماثلة في المجتمعات والحضارات لأن الزمان إذا كان غير الزمان، والمكان غير المكان، فإن الإنسان في هذه المسألة هو الإنسان.

رابعاً: نتائج الغزو:

ويكمن أهمها في النقاط التالية:

1 ـ ظهور هذه البواكير أو البوادر الانشطارية في العالم الإسلامي، والتي تعود إلى هذا التقسيم (العلماني) للقوميات على أساس التعصب الشوفيني للأعراق واللغات، وهو مد خطير، إن لم يوقف أوقف، وإن لم يُقْطع قَطَع، والكرة ما تزال في حلبة القادرين منا على التغيير والإصلاح باليد قبل اللسان، وقبل فوات الأوان، وعودة الرومان والإسبان، والفرنسيين، والإنكليز والطليان وإلحاق القدس بطليطلة، ومالطا وصقلية، وإلحاق كابول ببخارى، وطقشند وسمرقند!.

وذلك لأن الهضم لا يتم إلا بعد الابتلاع، وابتلاع الأجسام الكبيرة لا يتأتى قبل القضم وكسر العظم!.

2 ـ احتقار لغة القرآن وإذلالها من بعض أهلها في عقر دارها نتيجة (عقدة الخواجات) المستفحلة في بعض النفوس المريضة، وهل يوجد دليل أقوى على نتائج الغزو من أن نرى أعداء يحيون لغات ميتة، وأشقاء، أو أبناء يحاولون قتل أو وَأْدَ لغةٍ كتبت لها الحياة الأبدية في اللوح المحفوظ، وهل يوجد ما يبعث على الاستغراب والحسرة، بل الرثاء لحالنا من أن يعترف للغة القرآن بالسيادة في الأمم المتحدة ومجلس الأمن الدولي، دون أن يكون لأي قطر من أقطارنا الإسلامية حق النقض (أي الفيتو)، ثم نجد بعض ساسة هذه الأقطار يرطنون بغيرها في هذه المنابر الدولية جهلاً أو تجاهلاً؟!.

خامساً: أشكال الغزو والغزاة:

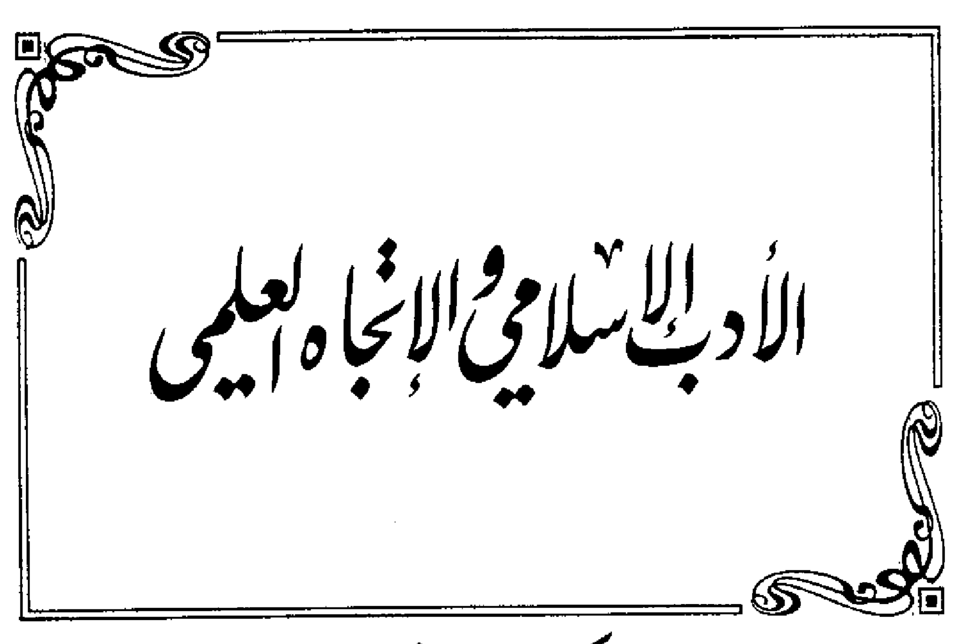
ويمكن تقسيم هذه الأشكال إلى قسمين رئيسيين:

1 ـ غزو خارجي أو غزو من الخارج: وهو نوع تقليدي يتم من أطراف فاعلين من خارج المجتمع المغزو، وهو غير خطير ـ نسبياً ـ لأنه مكشوف وظاهر (لغير العميان) وقد عرفت أقطارنا العربية والإسلامية أشكالاً متعددة منه، وباءت معظم هذه الأشكال بالفشل الذريع وانجلت ـ ظاهرياً ـ من سجل الحقول العربية والإسلامية، إلا أنها ـ مع الأسف ـ لم تبرح كل العقول الموجودة في هذه الحقول، وهذا الوضع المترسب في بعض العقول والنفوس أدى ويؤدي إلى وجود نوع جديد من الغزو وهو:

2 ـ غزو داخلي أو غزو من الداخل: ومن مميزاته البارزة أن مفعول الغزو كغيره بالأمس (في عهد الاحتلال الظاهر) يصبح هو فاعل الغزو لذاته وبذاته اليوم، وهذا هو أخطر أنواع الغزو بكل قياس، لأنه غزو من الذات للذات، وقديماً قيل (يفعل الجاهل بنفسه ما لا يفعل العدو بعدوه) ولذلك، وليس من باب الصدف أن نلاحظ تناسباً، يكاد يكون طردياً، بين انحسار وتقلص ظل الغزو الخارجي، وانتشار الغزو الذاتي أو الداخلي في العالم الإسلامي، أي إن العالم الإسلامي يغزو بعضه بعضاً بإرادته المسلوبة لحساب غيره في الخارج، ومن أمثلة ذلك تلك الشعوب العربية الإسلامية التي كانت، موحدة تحت الاحتلال (في عهدها الذهبي)

ثم أصبحت ممزقة متناحرة متآكلة بعد خروج جيوش المحتل من أراضيها، وإيكال الأمر إلى عمليات الغزو الذاتي، أو الاحتلال الذاتي (لكونه مضمون النتائج وسليم العواقب) حيث إن المحتل الأجنبي (التقليدي) نستطيع أن نحاربه لأنه مكشوف ونخاصمه لأنه معروف، أما المحتل الذاتي فكيف نحاربه، وأين نحاكمه، ومن يحاكم من؟

فالمفعول هو الفاعل والخصم قد يكون هو الحكم في نظر القانون! على أن هذا النوع الأخير من الغزو وإن أوردنا سياقه هنا بحكم المقال، فهو لا ينطبق على موضوع اللغة وحدها، بل قد ينطبق بنفس المقدار تقريباً على أنواع الغزو الأخرى التي ذُكِرت أو ستذكر في مكان آخر حسب مقتضيات المقام والمقال في كتابات مستقبلية إن شاء الله.



الأدب الإسلامي والاتجاه العلمي

الدكتور شلتاغ عبود
معهد افريقيا العالي للغات
سبها - الجماهيرية العظمى

هذا عنوان ضخم حقه أن يكتب عنه كتاب شامل، ولكني سوف أجمل الحديث هنا إجمالاً، وأقف عند الخطوط العريضة لنظرية الأدب الإسلامي في هذا المجال، لعلي اضطلع بالتفصيلات مستقبلاً أو يضطلع بها غيري من الباحثين في هذه النظرية.

إن إطلاق كلمة (العلم) هنا يعني أنها تشمل العلوم التطبيقية البحتة والعلوم الإنسانية كافة، ولا مانع لدينا ـ مبدئياً أن نفهم الكلمة على هذا الإطلاق، وسوف نتبيّن طبيعة هذا الفهم فيما يلي من هذه السطور.

ويمكننا أن نلخص هذا الفهم بالقول بأن أية (مادة) أو (موضوع) أو (فكرة) تغشى العالم الداخلي للأديب المسلم أو الفنان المسلم يستوعبها شعوره وإحساسه الداخلي، ينفعل بها كيانه بحرارة ووجد وصدق. أي إنها تصبح بالنسبة له تجربة شعورية، وممارسة نفسية خاصة، إنَّ هذه المادة أو الموضوع أو الفكرة تصبح

ميداناً للأثر الأدبي أو الفني الذي ينتجه الأديب أو الفنان المسلم وبهذه تستوي (المادة) و(الفكرة) على شريطة تمريرها على الكيان الداخلي لهذا الإنسان الذي نسميه الأديب أو الفنان. هذا الكيان الذي سوف يحيل هذه المادة أو الفكرة إلى أحاسيس ومشاعر وأخيلة، فتصبح وليدة عالمه الخاص، وسوف نطلع عليها نحن فننسبها له وحده، وكأننا نتعرف عليها لأول وهلة، على الرغم من أنها كانت مبثوثة أمامنا في الحياة، حياة المادة وحياة الأفكار.

وبهذا فنحن إزاء الحياة بكل ما يتحرك ويتجاوب فيها من عوالم دون أن نحصر الأدب في ميدان خاص من ميادين الحياة، ولكننا بالتالي سنجد الشرط الذي ذكرناه متوفراً في كل ما ينتجه هذا الأديب، قد يطغى ميدان على ميدان من ميادين الحياة هذه في نتاج الأديب، بناء على تكوينه ومزاجه الخاص، وخضوعاً لروح العصر والاستجابة للواقع المتغيّر، وقد يختفي اهتمام ويبرز اهتمام جديد، ولكن ذلك لا ينفي (ذاتية) الأديب في تعامله مع الوجود بكل عناصره، حسب درجة هذا التعامل وحرارته.

وحين نترك للأديب هذا الاختيار، فإنه بطبيعته أميل إلى التعبير عن ميادين العلوم الإنسانية، وأجواء الأفكار والمشاعر والأحاسيس، وإن كانت العلوم التطبيقية نفسها، كما قلنا، يمكن أن ينفعل الأديب بظاهرة من ظواهرها فتصبح بالنسبة له عالماً من الأفكار والمشاعر والأحاسيس، ولكن التاريخ العام للفنون والأدب حتى في العصر الحديث، عصر العلم والكشوف الباهرة في ميدان العلوم، يظهر بأن الأدب لم يتجاوب ـ إلا بحدود ـ مع هذه العلوم التجريبية البحتة، وكان ميدانه الألصق بطبيعته ميدان العلوم الإنسانية كما سنتحدث عنه.

وقديماً كانت الفلسفة من بين النشاطات الفكرية للإنسان التي أخضعت الأدب والفن لتوجهاتها وفهمها للكون والوجود، مع فارق بين الفلسفة المتولدة من ظروف ومراحل معينة من التاريخ، وبين الفلسفة التي استوحت أطروحاتها من العقائد الدينية السماوية، المهم أنها كانت تلقي تأثيراتها وظلالها على النظريات النقدية والنتاجات الأدبية بألوانها المختلفة على السواء.

ونستطيع القول بأن التأثير كان إيجابياً في بعض المراحل، وسلبياً في مراحل أخرى، نقول هذا انطلاقاً مما قررناه سابقاً، وهو مقدار ما تخضع له الفلسفة من تطويع للعالم الداخلي للأديب أو الفنان، بمعنى أنها تصبح مادة إثراء لأدبه حين يطوعها لوجدانه وإحساسه، أما حين يصبح أسيراً (لقواعدها) ومقولاتها النظرية، فإنه سيكون فيلسوفاً بالدرجة الأولى، وفناناً أو أديباً بالدرجة الثانية.

على العكس من الحالة التي تكون فيها الفلسفة مادة لتوسيع أفق الأديب وتعميق إحساسه بالوجود، وتوسيع نظرته إلى هذا الوجود فإننا سنكون إزاء أدب يثري الحياة الإنسانية، ويصبح ثمرة من ثمارها العليا. وقد وجدت الحالتان معاً في التاريخ الإنساني... فوجدنا أدباً عبارة عن معرض للمصطلحات الفلسفية والقواعد الفلسفية، كما وجدنا أدباً يعبق بالروح الفلسفي، ويستوحي الأفكار الفلسفية استيحاء، ويخضعها إلى عالمه الشعوري الخاص. ولا أدل على ذلك من بعض تجارب أبي العلاء المعري والمتنبي في الأدب العربي، وشكسبير وتولستوي وطاغور في الآداب العالمية المعاصرة.

إن نظرية الأدب الإسلامي ـ في حدود فهمنا لأبعادها ـ تقرر بأن الأدب الإسلامي يحتضن النشاطات الإنسانية كلها ويستوعب (شيئيات) الحياة وأفكارها وأحاسيسها كلها، بالشرط الذي ذكرناه، وهو تمريرها على العالم الداخلي للأديب، وتفاعله معها، مع شرط آخر هام، هو من خصوصيات هذه النظرية ومن خصوصيات التصور الإسلامي الذي تستند عليه، هذا الشرط هو أن لا تتناقض تلك القضية العلمية، سواء كانت علمية تطبيقية بحتة أو كانت خاضعة للتفسير الإنساني والهوى الإنساني، كما يلحظ على بعض النظريات في ميادين العلوم الإنسانية ـ فالشرط ـ إذن ـ هو ألا تصطدم بأية خصيصة من خصائص التصور الإسلامي(*).

إن الأديب المسلم، بما تعمق في داخله من إحساس عميق بهذه الخصائص من التصور، سوف لا يتجاوب مع أية أطروحة في ميدان المادة أو العلم أو الفكر،

(*) الحقيقة التي لا مرية فيها أنه لا توجد حقيقة علمية ثابتة واحدة تناقض أية حقيقة من الحقائق التي جاء بها القرآن الكريم.

ولن يصبح كيانه الداخلي عشاً لتفريخ هذه الميادين، بل إنّ (مرآته) الداخلية لن ينعكس عليها إلا ما يتجاوب مع خصائص التصور التي هضمها هضماً.

لا يعني سوى أن يكون هو بذاته جزءاً من تلك الخصائص، وروحاً معبراً عنها.

بمعنى أنه حين يشعر الأديب المسلم أن هذه (القضية) العلمية ولا أقول الحقيقة العلمية ـ لا يمكن أن تساهم في (أنسنة) الإنسان وتطوره وتقدمه في إطار هذه (الأنسنة) الخاضعة لإرادة خالقها وبارئها، حين يشعر الأديب أن هذه القضية لا تمثل سوى درجة من درجات (تحريف) هذه (الأنسنة) عن خط سيرها الطبيعي.. حين ذلك لن يكون لأمثال هذه القضايا حلول في العالم الداخلي للفنان، اللّهم إلا في مجال تصويرها لتبشيع هدفها وتجسيم خطرها.

إن نظرية الأدب الإسلامي ترفض الاتجاه إلى تعامل الأدب مع الحياة، وهضمه لهذه الحياة وتعبيره عن أسرارها ومظاهرها، ولن يقدر الأديب على القيام بهذا التوجه الخطير إلا إذا استوعب حقائق الحياة، واطلع على مجالات الوعي والفهم الإنساني لطبيعة هذه الحقائق، في كائناتها الحية وفي أجرام سماواتها، وفي جاذبية بعضها لبعض، في أسرار بحارها وصحاريها، ثم القوانين التي يخضع لها بنو البشر في ميادين الاجتماع والاقتصاد والنفس.

ولن تكون بناء على هذا ـ الثقافة الأدبية وحدها بكافية للأديب المسلم على فهم الحياة الشاملة، والتعبير عنها بعمق. ولقد عانى تاريخنا الأدبي من هذا الضمور الثقافي، فأنتج لنا أدباً خالياً من هذا العمق في فهم الحياة، وهذه الشمولية في فهم الحياة، بل كان معرضاً في بعض الأحيان للثقافة الأدبية واللغوية والبلاغية[1].

هذا هو المنطلق والقاعدة الفكرية التي سوف نتناول على أساسها موضوع

---

(1) للتوسع في هذا ينظر (ثقافة الناقد الأدبي) للدكتور محمد النويهي، ط 2 ـ بيروت 1969 م، الباب الأول ص 1 ـ 59. مع اختلافنا مع النويهي في توظيف هذه الفكرة من أجل تفريغ العقل الإسلامي من ثقافته الخاصة، ودفعه دفعاً إلى أن يكون (إنكليزياً) في ثقافته وعلمه وأدبه.

الأدب الإسلامي والعلوم. ولكننا نقرر من البداية أننا سوف لا نقف عند هذه العلوم كلها، ولا عند النظريات الفلسفية في تاريخ الفكر البشري كله، وهذا أكبر من جهدنا، كما أشرنا في مفتتح الحديث. بل إننا سنقف عند ما سمي بالعلوم الإنسانية وحدها، وعلى وجه الدقة عند مادة (علم النفس) بشيء من التفصيل. وعند مادة (علم الاجتماع) بشيء من التلميح والإشارة فقط. وأقترح على الباحثين في ميدان الأدب الإسلامي أن يتناولوا هذه العلوم الإنسانية، وصلتها بالأدب الإسلامي، كل علم على انفراد، وبشيء من التخصص العميق.

لقد أشرنا إلى التوجه العلمي في مجالات الحياة كافة بعد عصر النهضة الأوروبية، وكان لذلك ظروفه وأسبابه الحضارية الخاضعة للدورات التاريخية، ولقد حظيت العلوم الإنسانية بنصيب وافر من هذا التوجه، وكان أغلبها خاضعاً لمنجزات علوم الطبيعية والإحياء فضلاً عن العلوم التطبيقية الأخرى. وكان علم النفس من أبرز هذه العلوم الإنسانية التي عني بها العلماء في العصر الحديث وهو وإن كان علماً حديثاً بشكل عام، ولكنه تطور تطوراً هائلاً، فأصبحت له فروع متعددة بتعدد مجالات الحياة، فكان هناك علم النفس التحليلي، وعلم النفس الاجتماعي والعسكري، والأدبي، والكلينيكي، والصناعي... إلخ.

وهذا لا يعني أن علم النفس انطلق من الصفر، بل اعتمد على ما حققه الجهد الإنساني في عصوره السابقة، ولكنه أصبح (علماً) له أصوله ومناهجه في نشاطات الحياة كافة. ولقد حقق هذا العلم (كشوفات) هامة على يد أكبر علمائه في العصر الحديث، وهو الطبيب النمساوي سيجموند فرويد حتى أصبحت المصطلحات التي قررها هذا (العالم) على كل لسان ليس في مجال معين، بل في مجالات النشاطات الإنسانية كافة.

ولعل أهم وأبرز ميدان في نظرية (فرويد) النفسية هي حديثه عن عالم (اللاشعور) واعتباره القاعدة الأساسية لنشاطات الإنسان المتنوعة. وفي هذا المصطلح سوف تنبعث المصطلحات الأخرى مثل الكبت، والتسامي، والانعكاس وحب الظهور، والتعويض... بالإضافة إلى الحديث عن الأمزجة الإنسانية كالانطوائي والانبساطي وغيرها..

وربما كان أخطر قضية خصص لها فرويد الحديث المفصل في عالم اللاشعور، هي قضية (الغريزة الجنسية) باعتبار هذا العالم هو خزان ضخم لما تولده هذه الغريزة من بواعث ونشاطات في حياة الإنسان، ولكن بطريقة خفية مبهمة. والحق أننا لن نقدر على عرض أبعاد هذه النظرية بكل دقة، ولكننا نعرض إلى جانب هام منها، وهو الجانب الذي يحرج فيه على كل فهم سابق للحياة وهدم كل (الثوابت) في مجال النفس الإنسانية، ونسف كل ما قررته العقائد والأديان خاصة. فهو يرى أن عقل الإنسان الذي هو منبع سلوكه الخلقي والاجتماعي يكمن في الغريزة الجنسية (فالإنسان تعس لأن أسفله أعلاه ولأن غريزته هي التي تتحكم فيه، وأن كلّ القيم والأعراف الخلقية والدينية التي أقرتها الإنسانية، عبر المسافة الزمانية لوجودها، هي في الحقيقة عقد نفسية، أو أمراض اجتماعية، باعثها الأساسي، الكبت الجنسي، ويجب ـ في رأيه التخلص منها، لكي يعيش الإنسان بدون قيم ولا مثل، كما أن الإنسان ـ عنده ـ حيوان، كبقية الأحياء، وأن غرائزه وميوله الفطرية وحاجاته العضوية هي الأساس المادي لسلوكه في الحياة. ولكن ضرورات الحياة الاجتماعية وما صحبها من ديانات وفلسفات أخلاقية، قد فرضت تنظيم هذه الغرائز وأخضعتها لقيود لا مفر منها، وأن كثيراً من هذه القيود تؤدي إلى كبت الغرائز والميول والحاجات)[2].

وربما كان بسبب من هذا، أو لغيره من الأسباب، خرج عليه كثير من تلاميذه خاصة (أدلر) في فكرته عن غريزة حب الظهور والسيطرة والتملك و(يونج) في حديثه عن (اللاشعور الجمعي)[3]، وربما كانت بعض الجوانب من نظرية فرويد مجالاً للرفض والتحوير من لدى كثير من علماء النفس المحدثين غير أدلر ويونج.

الدراسات الأدبية والمنهج النفسي:

لقد استن فرويد نفسه هذا المنهج في اعتماده على بعض الآثار الأدبية في توكيد نظريته في مجال اللاشعور، واختزانه للنشاط الجنسي، أو فيما يتعلق بما

(2) شايف عكاشة، نظرية الأدب، جـ 1. ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر ط 1. 1987 م، ص 42.
(3) المصدر نفسه، ص 43.

سماه (عقدة أوديب) التي تتلخص في ميل الذكر ميلاً جنسياً نحو أمه، ولكنه يكبته خوفاً من أبيه، وذلك الخوف الذي يتحول حقداً دفيناً على الأب، وقد اعتمد في ذلك على أسطورة يونانية صاغها المسرحي اليوناني سوفوكلس وسماها (أوديب).

بل إن فرويد نفسه درس شخصية فنية هي شخصية (ليونارد دافنشي) دراسة تطبيقية على ضوء علم النفس التحليلي، وكان ذلك إيذاناً بولادة دراسات أدبية كثيرة على ضوء هذا المنهج، في الأدب الأوروبي، ثم في النقد العربي الحديث والمعاصر.

لقد أجاب علم النفس بحق عن كثير مما يتعلق بعملية الإبداع لدى الفنان، نجد ذلك لدي فرويد في حديثه عن (العصابية) في شخصية الفنان، ولدى يونج في حديثه عن أنَّ الإبداع الفني هو عبارة عن كشف غير واع يقوم بها (اللاشعور الجمعي)، وقد نتج عن ذلك ما سمي بالمنهج الأسطوري في تفسير الأدب[4]، مثلما نجده في حديث (أدلر) عن فكرة التعويض عن النقص وعن أن الأعمال الفنية تقدم منفذاً للرغبة الجنسية، وإن اعتقد بأن (عقدة الجنس) وحدها غير قادرة على أن تحل مشكلة النبوغ الأدبي.

لقد التفت بعض النقاد العرب المحدثين الذين عنوا بالمنهج النفسي مثل الأستاذ أمين الخولي والدكتور محمد أحمد خلف الله إلى أن الملاحظة النفسية قديمة قدم الدراسات البلاغية في الأدب العربي. كما تحدث النقاد القدامى عن عنصرين هامين من عناصر المنهج النفسي الحديث، وهو تفسير عملية الإبداع نفسها، والأثر النفسي الذي تتركه في نفسية المتلقي أو الجمهور، وذلك في حديثهم عن بواعث الشعر بالرغبة والرهبة والطرب، بالإضافة إلى مقولتهم المشهورة (البلاغة مناسبة مقتضى الحال) ويقصدون بها مراعاة نفسية المتلقي أو الجمهور.

ولكن المجال الذي كان مهملاً في الدراسات النقدية، فأبرزه المنهج

(4) د. شكري عزيز الماضي، نظرية الأدب، دار البعث، قسطنطينة، ط 1. 1404 هـ، 1984 م ص 120.

النفسي الحديث، بحق، هو الصلة بين الأدب ونفسية منشئه، وتستطيع أن تقول إنْ معظم الدراسات الأدبية النفسية في النقد العربي الحديث أشبعت هذا الجانب المهمل إشباعاً.

ولقد وجدت هذه الدراسات في علم النفس التحليلي والدراسات الأدبية على ضوء هذا المنهج مادة جاهزة للسير بالأدب العربي نحو هذه الوجهة وقد تفاوت النقاد في حماستهم لهذا المنهج دون تحرج واحتياط، أو في تريثهم وأخذهم ما يناسب الميدان الأدبي من هذا (العلم).

وسوف نشير إلى أبرز ثلاثة من هؤلاء النقاد الذين اصطنعوا المنهج النفسي وهم العقاد والدكتور محمد النويهي والدكتور عز الدين إسماعيل ثم نثبت رأينا في هذه الدراسات وفي المنهج بشكل عام.

لقد درس العقاد شخصية ابن الرومي وفسر (فرادتها) وغرابة أطوارها بالنسبة إلى خريطة الأدب العربي القديم والمعاصر للشاعر في العصر العباسي، بأن أرجع ذلك إلى الأصول العرقية اليونانية التي ينتمي إليها ابن الرومي، وعلل ذلك بقوله (. . . وإنما وصفنا ابن الرومي بهذه الصفة لأنه صاحب عبقرية تعبد الحياة، وتحيا مع الطبيعة، وتلتقط الصور والأشكال وتشخص المعاني، وتقدم الجمال على الخير، أو لا تحب الخير إلا لأنه لون من ألوان الجمال، ثم هي تنظر إلى الدنيا نظرتها إلى المعرض المنصوب للتملي أو المتعة)[5] وهي خصائص - في رأيه - لا يتوفر عليها الأدب العربي بالقدر الذي يعرضه شعر ابن الرومي وسلوكه.

ثم يأتي الدكتور محمد النويهي الذي استوعب المنهج النفسي خلال دراسته في بريطانيا واطلع عن كثب على طبيعة الدراسات النفسية هناك. وقد درس، ابن الرومي نفسه في كتاب (ثقافة الناقد الأدبي) وفسر سلوكه وشعره، ليس بالأصل العرقي كما توصل إليه العقاد، بل بالتكوين الجسماني الخاص له وذلك بقوله: (إن المؤثرات العظمى التي جعلته كما كان لم تكن عصره ولا بلدته، ولا بيته، ولا تربيته، ولا نوع التعليم الذي أصابه، ولا غير هذا من عوالم البيئة، إنما كانت في

(5) ابن الرومي، حياته من شعره، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 7. 1968. ص 281.

أغلبها مؤثرات جسمانية)[6] حيث كان ـ في رأي النويهي ـ مضطرب الجهاز العصبي والجنسي، والجهاز الغدي بالإضافة إلى اختلال عقله.

وقد ظهرت النظريات النفسية واضحة في المنهج الذي اصطنعه في دراسته عن (نفسية أبي نواس) وانتهى به إلى تحليل العقدة الشخصية لدى الشاعر بأن أرجعها إلى (رابطة الأم) أو (عقدة أوديب)، وهي العقدة التي أصيب بها الشاعر نتيجة لزواج أمه بعد وفاة أبيه، وهو صغير السن[7] وقد فسر النويهي بعضاً من جوانب شخصية أبي نواس وشعره مثل إضفاء الرموز الجنسية على الخمرة، ومثل غزله بالغلمان، وفشله في الزواج من الجارية (جنان)، بالإضافة إلى الشعر الديني (الزهد) عند أبي نواس كل ذلك على ضوء علم النفس التحليلي وعلم الأنثربولوجيا والأديان المقارن، وبهذا ينتقل النويهي انتقالاً كاملاً إلى (الفرويدية) بعدما كانت سمة التأثرية تغلب على أعماله الأولى.

بعد هذا نشير إلى الدراسات النفسية للدكتور عز الدين إسماعيل، في مجالات الشعر والمسرح والقصة، خاصة مسرحية (شهرزاد) لباكثير، وقصة (السراب) لنجيب محفوظ، وقد لاحظ بعض الدارسين أن الدكتور إسماعيل يعد من أكثر النقاد إفادة من علم النفس في دراسة الأدب، وذلك في اعتماده على تحليل العمل الأدبي نفسه، وعدم الايغال في دراسة عملية الإبداع أو شخصية الأديب، وقد أفاد من الأخطاء التي وقع فيها من سبقه من النقاد مثل العقاد والدكتور النويهي وغيرهم)[8]. ومهما يكن فهو يعتمد على «حقائق» علم النفس ويأخذ بها، كما أخذ بها العقاد والنويهي من قبله. فلقد فسر سلوك (شهريار) بالعقد الجنسية وعقدة النقص، بالإضافة إلى استحضاره لعقدة (هملت) وعقدة (ديمتري) وعقدة (أورنست) في تحليله لشخصية (كامل) في قصة السراب لنجيب محفوظ[9].

---

(6) ص 128 وما بعدها.

(7) تنظر الدراسة التي قدمها الدكتور محمد الأول أبو بكر إلى ندوة قسم اللغة العربية بجامعة بايرو ـ كانو وهي بعنوان (الاتجاه النفساني في الدراسات الأدبية الحديثة من خلال بعض كتب محمد النويهي) في ربيع الأول 1407 هـ 1987 م.

(8) شايف عكاشة، ص 56.

(9) المصدر نفسه، ص 57 وما بعدها.

هذه باختصار شديد، إشارة إلى الدراسات النقدية على ضوء المنهج النفسي الذي اعتمد على ما توصل إليه علم النفس في العصر الحديث.

موقفنا من هذا المنهج والدراسات التطبيقية له:

وهذا الموقف يتلخص ببعض الإشارات إلى الدراسات السابقة، بالإضافة إلى الإشارات العامة التي تتعلق بالمنهج بشكل عام.

قبل كل شيء لا بد من الإقرار بأن هذا المنهج قد أضاف إضافات جادة وهامة إلى ميدان الربط بين الأدب والحياة الإنسانية، باعتبار أن الأدب ثمرة عليا من ثمار الحياة، وعدّل في الاتجاه إلى اعتماد الأديب أو الناقد على الثقافة الأدبية المحدودة. وأن الربط ما بين الأدب والنفس الإنسانية يعتبر في وجهة النظر الإسلامية ربطاً طبيعياً، بل واجباً، ذلك لأن الأدب، هو نتاج هذه النفس وصورة من حقائقها وأعماقها، وفهمها للحياة والكون فلا اعتراض، في الأساس، على هذا الاتجاه، وإنما الاعتراض على قضايا معينة في هذا المنهج. وهو ما سوف نثبته في الصفحات التالية.

وربما كان من المفيد أن نشير إلى بعض الحقائق التي أثبتها علم النفس الحديث، ولا نرى مانعاً من الإفادة منها في التحليل النفسي للأدب. خاصة إذا أبعدناها عن قاعدتها المبالغ فيها وهي قاعدة (اللاشعور) التي جعلت تسعة أعشار الكيان الإنساني عالماً غريزياً لا مسؤولاً، وواحداً من العشرة عقلاً مسؤولا، ولهذا نتائجه المرفوضة في التصور الإسلامي للإنسان.

أقول من هذه الحقائق قضية (التعويض) عن النقص بالنسبة لذوي العاهات أو النقص في النسب والمكانة الاجتماعية، أو ما يسمى بالاستدلال العكسي، أي إن شعر الشاعر ليس وثيقة صادقة معبرة تماماً عن أخلاقه وصفاته، فقد يتحدث عما لايوجد من هذه الصفات في ذاته، وقد يثبت عكسها في هذه الذات. بل لا نجد مانعاً من استثمار عقدة (النرجسية) وحب الذات، بل ونظرية حب الظهور وشهوة السلطة والتملك التي قال بها أدلر. هذا بالإضافة إلى الحديث عن طبيعة الأمزجة الإنسانية التي أشارت إليها الفلسفة القديمة وصحح جانباً منها الفلاسفة وعلماء

النفس الإسلاميون من مثل الأمزجة الانطوائية والأمزجة الانبساطية. إلى آخر هذه الحقائق والمصطلحات التي لا تتناقض مع التصور الإسلامي لطبيعة النفس البشرية.

إن الملاحظات النقدية لبعض الدراسات سالفة الذكر تقتضينا أن نحدد مقدار قربها أو بعدها عن وجهة النظر الإسلامية لهذا المنهج النفسي. فلقد كانت دراسات العقاد النفسية أقل تطرفاً في تطبيق العقد النفسية على نماذجه، وإن كانت العيوب التي وقع فيها المنهج بشكل عام، قد وقع فيها العقاد أيضاً، وهي إخضاع الشخصية الإنسانية وتفسير سلوكها، بل وتفسير نتاجها الإبداعي لنظرية العامل الواحد. ولما كنا نعلم أن النفس الإنسانية من التعقيد والتركيب بحيث يصعب أن تفسر بعامل واحد من عوامل التحليل للسلوك، والأدب نفسه نتاج لهذه النفس المركبة الغامضة، مما يستتبع أن نعتمد على أكثر من تفسير لهذه الظاهرة الإنسانية الفريدة.

أما كانت هناك مندوحة للعقاد من أن يفسر شخصية ابن الرومي ويفسرها بعامل واحد وهو يونانيته.. وهل نغسل أيدينا ونفرغ من تحليل الشخصية الإنسانية بجعل ابن الرومي يونانياً، وأبي نؤاس وبشار فارسيين، والمتنبي عربياً قحاً؟ وأحسب أن العقاد كان شاعراً بهذا العيب الذي يكمن في دراسته، فاحترز قائلاً: (أما إذا كان كذلك لأنه من سلالة اليونان فذلك قول لا نجزم به، ولا نجزم بنفيه، لأنه يستطيع أن يكون كذلك، ولو لم يكن من تلك السلالة التي اختلطت فيها سلالات الشرق والغرب والشمال والجنوب.. فأنت ترى أن القول بالوراثة اليونانية في ابن الرومي ليس أسهل ولا أصوب من القول بانفراد هذه الظاهرة الغريبة)[10] وكأنه نقض ما بناه نقضاً لا يبقي معه عماداً.

ويخيل إليّ أن اتجاه العقاد بالقول في يونانية ابن الرومي كان خاضعاً لمرحلة الصراع الحضاري التي عاشتها الأمة الإسلامية في القرن الماضي وهذا القرن، وهو الصراع الذي تغلبت به كفة الحضارة الأوروبية، حتى صار الشرف كل الشرف

(10) ابن الرومي حياته من شعره، ص 318.

لنا أن نتعلق بكل ما هو غربي، وأن نعزو، حتى لحظات الإبداع في تراثنا إلى الغرب الذي نستسلم له وندين بالقهر له اليوم. والحديث عن هذا المجال ذو شجون لم يقع فيه العقاد وحده ـ رغم عصاميته وإسلاميته في بعض الاتجاهات ـ بل وقعت فيه الأمة بأكملها إلا من رحم ربي.

أما الدكتور النويهي فكان ذا نزعة إعجابية عارمة بما تعلمه من الغرب، وقد نصب من نفسه (معلماً) لكل النقاد والأدباء، ووقف (يسوقهم) إلى تعلم الإنكليزية، وفهم الحياة الإنكليزية، ودراسة الأدب الإنكليزي ولم يبق إلا أن يقول اجعلوا من وجوهكم وجوهاً إنكليزية، يكفيك أن تقرأ كتابه (ثقافة الناقد الأدبي)، ومقدمة دراسته للشعر الجاهلي، وناهيك عن دراسته لقضية الشعر الجديد الذي يلذ له أن تكون نغمة الشعر العربي شبيهة بـ(السوناتا) في الشعر الإنكليزي، ولتذهب أوزان الخليل إلى الجحيم.

هذا الناقد الكبير يخضع شخصية أبي نؤاس إلى (عقدة أوديب)، هكذا، حل جاهز لكل الأدباء الشاذين، حب الشاعر الجنسي لأمه ـ بناء على هذه العقدة ترسب في لا شعوره، ووجد طريقه بصورة مكتوبة إلى التعبير الشعري لديه. ومن الغريب أن الذي يتمسك به النويهي من هذا التفسير أو يتمسك به غيرة من النقاد العرب، أصبح لدى الغربيين موضع تأمل ورفض وشك، وقد مر عليك ما قرره أدلر ويونج من تلاميذ فرويد نفسه بالإضافة إلى كثير من علماء النفس الأوروبيين المعاصرين.

تصور، حتى شعر النسك و(التوبة) الصادقة لدى أبي نؤاس في آخر حياته لم يجد له النويهي تفسيراً إسلامياً، وأنى له وهو مفرّغ تفريغاً كاملاً من الإسلام، بل وجد له تفسيراً أنثروبولوجيا، فقد جعل شهوة الفجور العارمة لديه مقابلة للغلو والهيام الديني والتطرف في العبادة لديه، لأنه غير ناضج نفسياً بسبب عقدته[11].

وكان بإمكانه الأخذ بمصطلح نفسي آخر من علم النفس ذاته، وهو العلم

---

(11) تنظر الصفحات 119 ـ 139 من كتاب (نفسية أبي نؤاس)، نقلاً عن دراسة د. محمد الأول المشار إليها.

الذي أغرم به، هذا المصطلح الذي لا يتناقض مع التصور الإسلامي، وهو (ازدواج الشخصية) بمعنى أن هناك اتجاهين عاطفيين يتنازعان نفسية الرجل، ولم يتغلب أحدهما على الآخر، حب الشهوة واللهو، والرغبة في التوبة في المراحل الأولى في الأقل. ومن الغريب أن النويهي لم يقر بالتوبة النهائية الصادقة لأبي نؤاس في أخريات حياته.

أما دراسات الدكتور عز الدين إسماعيل، فهو على الرغم مما قيل من اعتداله، وهو اعتدال قصد به الاعتماد على التحليل الأدبي، ولم يقصد به العزوف عن تطبيق النظريات النفسية على الأدب، فلو كان كذلك، لما أدرج ضمن نقاد المنهج النفسي، أقول على الرغم مما قيل من هذا الاعتدال، (فهو لا يكاد يعفي شخصية واحدة من الشخصيات التي حللها من بعض العقد النفسية التي بنى عليها الفرويديون أبحاثهم في الأعمال الفنية)[12].

لقد أتيح لي أن أقرأ رواية (السراب) التي حللها الدكتور عز الدين إسماعيل فوجدت أن (صفقة) سرية تعقد اليوم بين الأديب المنتج وبين الناقد، فأديب مثل نجيب محفوظ قد تثقف ثقافة فلسفية ونفسية، يكتب قصصه على ضوء ما توصل إليه علم النفس، فيسهل بذلك مهمة الناقد، فما على هذا الناقد إلا أن يستحضر أبطال العقد النفسية في الأدب اليوناني أو الأوروبي الحديث.

لقد مهد محفوظ بوصفه لحيرة (كامل) وتردده وفشله من قضاء أربه من زوجته (رباب)، مهد السبيل إلى الناقد إلى القول بأنه يحتفظ في لا شعوره بحبه الجنسي لأمه، مما منعه من النجاح في تجربته الجنسية مع زوجته انطلاقاً من عقدة (الفسق بالمحاوم) بمعنى أنه استحضر صورة أمه في تلك اللحظة. فما أسهل هذا الكشف؟.

ومثله حين جعل الكاتب الروائي (كاملاً) بطل القصة في طفولته، يمزق صورة أبيه.. فقفز إلى ذهن الناقد مباشرة. إنه الحقد والكراهية لأبيه الذي ينافسه على أمه. إنها (عقدة أوديب) إذن.. ما كان من الناقد إلا أن يقول: (وجدتها)

---

(12) شايف عكاشة، ص 67.

بدون الجهد الذي بذله أرخميدس. .

ولا مجال بعد هذا للحديث عن الأجواء الجنسية التي تصورها الرواية وهي نموذج لأدب الانحلال الخلقي القائم على نظريات علم النفس.

وتحذيرنا من هذا الاتفاق غير المعلن بين الأديب والناقد حول الإبداع والنقد على ضوء نظريات علم النفس، لا يعني أننا نحظر على الأديب أن يتثقف ثقافة علمية أو نفسية، ولكننا نحذر من الاعتماد كلياً على هذه النظريات التي ما زالت موضع نقد وتأمل إذ لم يستتب التصديق بها كلياً حتى لدى الغربيين أنفسهم.

ثم إن النفس الإنسانية أعم وأشمل من (علم النفس) الحديث في وجوده. وإن على الأدباء والنقادِ أن يعلموا أن علم النفس هذا لا يجيب إجابات حاسمة عن كثير مما يتعلق ببواطن النفس وأسرارها، بل إن فرويد نفسه قد قرر ذلك[13] ولكن المنبهرين بعده لا يلوون على شيء، ويكادون يطمئنون إلى ما انتهى إليه هذا العلم. . دون أن يلتفتوا إلى أن ما ميدانه النفس، يختلف عما يكون ميدانه المختبر الكيماوي أو العلم التجريبي. إن النفس الإنسانية ستظل لغزاً محيراً، وسيظل الإنسان يبحث عن أسرار ذاته وذوات الآخرين إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

ويمكن أن ننهي ملاحظاتنا العامة عن المنهج النفسي بما يلي: -

أولاً: إن هذا المنهج كثيراً ما يعنى بعملية الإبداع، أو شخصية الأديب، أو نفسية المتلقي، ولكنه يظل غير قريب من الأثر الفني نفسه، وأنه يتخذ النتاج الأدبي والفني وسيلة لغاية أخرى. وإن العمل الفني الرديء، كالعمل الجيد من حيث الدلالة النفسية عنده.

ثانياً: إنه يخضع الأدب إلى قواعد وقوانين علم النفس، أو العلوم الطبيعية والبيولوجية، وبهذا نكون قد خلصنا الأدب من الخضوع للقواعد الفلسفية وأخضعناه إلى قواعد جديدة.

ثالثاً: إن هذا المنهج كثيراً ما يخضع النفس البشرية إلى (الحتمية)

---

(13) ينظر، د. شكري عزيز الماضي، ص 131. وما بعدها.

والجبرية، ويجعلها أسيرة لهـا ومسوقة إليها سوقاً ويبرر لها سلوكها، على أساس أنه خارج عن إرادتها، هذه الإرادة الخاضعة إلى (اللاشعور) فالإنسان على هذا الأساس كالحيوان في سلوكه غير مسؤول عما يأتي من أفعال حتى ولو خرج بها على قيم الدين وقوانين الفطرة، وهذا ما تلحد إليه المذاهب النفسية الفرويدية.

رابعاً: تركز هذه الدراسات النفسية على الشخصيات الشاذة، والمصابة بالأمراض النفسية والعقد، كما رأينا من دراسة ابن الرومي وأبي نؤاس وغيرهم ومن عجـب أنها تعترف أن هذا المنهج لا يصلح لدراسة الأسوياء من الشعراء والفنانين.

ووراء هذا ما وراءه، من اعتبار هؤلاء الشاذين قدوة الفن وقبلة المبدعين. ويحق لنا هنا أن نتساءل عن هذا العلم الذي لا يصلح إلا للحالات «العيادية»، وتضيق فروعه وقوانينه عن تفسير (الاستقامة) والاستواء في الطبيعة البشرية.

ومن حقك هنا أن تتساءل أيضاً لماذا أهمل المئات من شعرائنا وأدبائنا ونحّوا عن الدراسة والتحقيق، وعني بأبي نؤاس وبشار وابن الرومي فقط؟ ألا تعتقد أن وراء هذا خطة استشراقية خبيثة؟

خامساً: وأخيراً يمكن القول إن الخطأ ليس في المنهج نفسه، إذ يمكن استثماره في فهم الإبداع وتفسيره، وتذوق النصوص الأدبية تذوقاً شفيفاً، ولكن العيب في الاعتماد على نتائج (علم) لم ترق نتائجه إلى مستوى (الحقائق) اليقينية، بل هي في موضوع رد من قبل علماء نفس آخرين، وربما تعرضت إلى نقض تام فيما يلي من الأيام. ومن المعروف أن ما قيل عنه إنه حقائق علمية في ميدان النفس الإنسانية، كان وراءه (هوى) الإنسان وميوله، وأغراضه، وهذا شأن ما سمي بالعلوم الإنسانية كلها. . وهي العلوم التي لم ترق إلى مستوى العلوم البحتة في مصداقيتها وإلزام البشر في الأخذ بها.

على ضوء هذا ألا يحق لنا أن نؤسس دراساتنا الأدبية على علم نفس ينسجم وطبيعة النفس البشرية؟ وهو ما ينطبق عليه اسم (علم النفس الإسلامي) عند ذلك يكون المنهج سليماً لأنه سار على هدى حقائق سليمة. وهذا ما نأمل أن يتحقق لدراساتنا المستقبلية.

كلمة عن المنهج الاجتماعي في الدراسة الأدبية:

يبدو أننا أطلنا في الحديث عن المنهج النفسي، وهو كذلك في حدود حجم هذه الدراسة، وإلا فإن في النفس موضوعات وأحكاماً لم نقلها.

وربما لم يكن هناك غمط لحق المنهج الاجتماعي، لأن كثيراً من حسنات هذا المنهج وعيوبه تتشابه تشابهاً يكاد يكون تاماً مع المنهج النفسي، لأن هذا المنهج ـ شأنه شأن علم النفس ـ اعتمد على علم من العلوم الإنسانية، وهو (علم الاجتماع)، وهو علم ـ في رأينا ـ كغيره من العلوم الإنسانية لم يكن يقينياً في قواعده ونتائجه، بل إننا نكاد نجزم أن وراءه أهدافاً سياسية وعنصرية، وطبقية. والدليل على ذلك أننا ما زلنا نقرأ ونتحدث عن علم اجتماع رأسمالي، وآخر شيوعي، وثالث إسلامي. . إذن هو «علم» قائم على اختلافات حضارية في الفهم لطبيعة الحركة الاجتماعية للإنسان.

وبالتالي فإن إخضاع الأدب وتفسيره على ضوء قواعد هذا العلم وحده فيه تضييق لدائرة الفهم الأدبي، ومصادرة لقيمة العمل الفني نفسه، ولكن هذا لا يعني أننا نرفض بشكل قاطع الاستعانة بقوانين هذا العلم وأساليبه في الكشف عن الظواهر الاجتماعية، والأدب نفسه ظاهرة من هذه الظواهر، بلا ريب.

والذي نرفضه هو إخضاع الظاهرة الأدبية المعقدة، والمتصلة بالكيان الإنساني المركب العجيب، لعامل واحد في التفسير، أو لنظرية واحدة، أو علم واحد كعلم النفس أو علم الاجتماع.

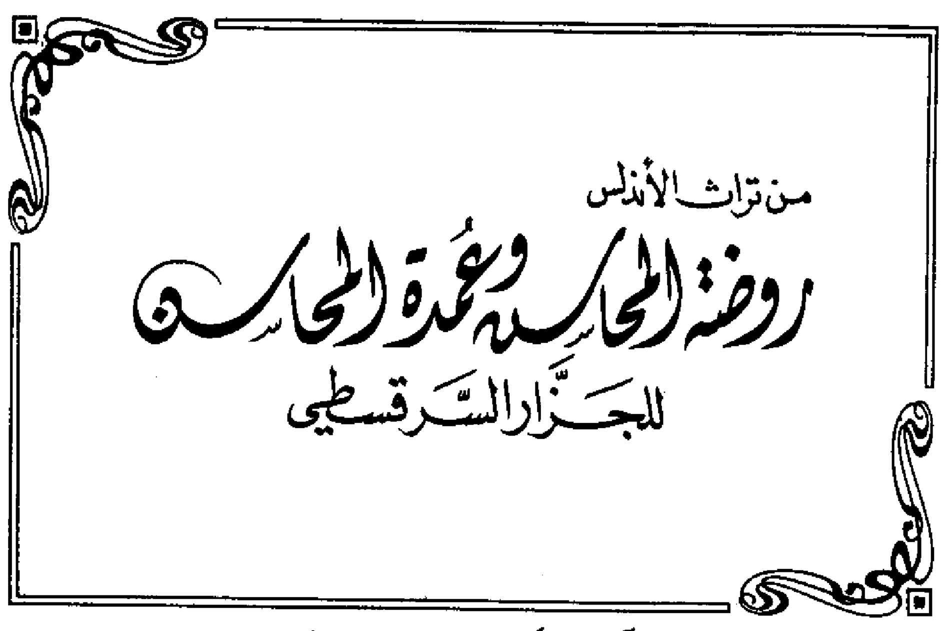
إن وجهة النظر الإسلامية في فهم الظاهرة الإبداعية في الفن والأدب تلتمس الفهم في الاستعانة بطبيعة التصور الإسلامي لهذا الكائن الحي، وتفيد من كثير مما حققه الإنسان نفسه من علوم كاشفة لذاته، شريطة أن تتخذ هذه العلوم صفة المصداقية والواقعية الحقيقية، وليست الواقعية «الحيوانية» وهي الواقعية التي انتهت إليها دراسات (دارون) في علوم الاحياء، وماركس في حركة التاريخ ثم الفن، وفرويد في النفس والفن أيضاً.

والملاحظ على الدراسات الأدبية التي خضعت لعلم الاجتماع وأطلق عليها

بعلم الاجتماع الأدبي، أنها تحتشد بالحديث عن الإنتاج، والسـوق، والبيع والشراء، والنشر، والجمهور وسوسيولوجية القراء[14]. . . وهكذا. . وقد ضاع العمل الأدبي نفسه، كما ضاع مع علم النفس - والجدير بالدارس الأدبي أن يجعل العمل الأدبي نصب عينيه مستعيناً بالعلوم الأخرى لفهمه، ما وسعته هذه الاستعانة، ولا يكون هو والعمل الذي بين يديه وسيلة لتطبيق نظريات خارجة عن العمل نفسه.

هذه إضاءة يمكن أن تتبعها إضاءات أخرى إذا استوعبنا مفهوم (نظرية الأدب الإسلامي)، لنسير على هداها في التعامل مع الحياة، بكل ما فيها من علوم، أو صراعات، أو رؤى، أو أحاسيس. والنظرية بما لها من شمول تستطيع أن تعيننا على فهم ما حولنا فضلاً عن فهم ذواتنا بصورة أعمق وأشمل.

(14) ينظر د. شكري عزيز الماضي ص 131 وما بعدها.



دراسة وتحقيق الدكتور منجد مصطفى فهمي
عرض الأستاذ محمد القاضي - طنجة - المغرب

مَـدخــل:

استأثرت الأنـدلس باهتمـام كثير من البـاحثين والدارسين في المشـرق والمغرب، فقد انكبوا على دراسة تاريخ هذه المنطقة في حقبتها الإسلامية الزاهرة ومدى تأثيرها على النهضة الأوروبية. فقد كانت إسبانيا أولى الدول الأوروبية التي ربطت جسرها الحضاري والثقافي مع العالم الإسلامي، وذلك بفضل الاتصال المباشر الذي عرفته شبه الجزيرة الايبيرية أيام الوجود العربي لمدة ثمانية قرون كانت فيها اللغة العربية لغة علم وحضارة انطلاقاً من السلطان السياسي المستقل الذي مَهَّد لهذا السلطان الحضاري الشامل، وقد عبر عن ذلك باعتزاز المستعرب الإسباني بيدرو مارتينث مونتابيث حيث قال: «إن إسبانيا ما كان لها أن تدخل التاريخ الحضاري لولا القرون الثمانية التي عاشتها في ظل الإسلام وحضارته، وكانت بذلك باعثة النور والثقافة إلى الأقطار الأوروبية المجاورة المتخبطة آنذاك

في ظلمات الجهل والأمية والتخلف»[1].

شكل التراث الأندلسي منبعاً فكرياً وثقافياً مهماً وخصباً للكثير من الدارسين والباحثين والمحققين في العالم العربي بصفة خاصة فانكبّوا على دراسته وتحقيقه، فنفضوا عنه غبار النسيان والإهمال في مكتبات أوروبا والعالم العربي، وبذلوا من أجل ذلك جهوداً جبارة ومشكورة يعترف لهم بها كل مهتم ومتخصص بهذا التراث العربي الإسلامي في كل مكان: أمثال الدكتور حسين مؤنس والدكتور الطاهر أحمد مكي والدكتور مختار العبادي والدكتور إحسان عباس والدكتور محمد بن شريفة والدكتور أمين توفيق الطيبي، وبعض المستعربين الإسبان كـآسين بالاثيوس وفرانسيسكو كوديرا وخوليان ريبيرا وغارسيا غومبيث وآنخل بالينثيا وغيرهم ممن ينهجون نهجهم اليوم في كل مكان، وهم كثيرون أذكر منهم الدكتور منجد مصطفى بهجت الأستاذ بكلية الآداب جامعة الموصل بالجمهورية العراقية الذي قام أخيراً - وضمن اهتمامه بهذا الميدان - بتحقيق ودراسة ديوان «روضة المحاسن وعمدة المحاسن» لأبي بكر يحيى بن محمد المعروف «بالجزار السرقسطي» وفصول من كتابه «بادرة العصر وفائدة المصر» صنعة أبي عبد الله محمد بن عبد الله بن مطروح السرقسطي. وقد صدر الكتاب عن المجمع العلمي العراقي سنة 1988 م.

ديوان روضة المحاسن وعمدة المحاسن

اعتمد الدكتور بهجت في تحقيقه للديوان على نسخة فريدة في العالم، توجد بالخزانة العامة بالرباط وتحمل رقم 1/2979 ك، كتبت بخط مغربي مشكول. ويرى المحقق أن قيمة المخطوط تكمن في الصورة التي وصل إلينا فيها حيث جاءت الأبيات مشكولة قليلة التصحيف والتحريف، وتضمنت تعليقات للشارح مفيدة في هوامش الكتاب، ولكن مما يؤسف له أن الديوان المخطوط غير كامل، إلا أن النقص فيه قليل، ومما يؤكد نقص الديوان أن صانعه ابن مطروح يشير معتذراً إلى أنه أثبت أشعاراً لابن الجزار في المجون والخمريات ليطلع على ما له من باع في الفصاحة والبلاغة، ولكن الديوان الذي بين أيدينا لا يشتمل إلا على نزر

(1) انظر كتاب: مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية الجزء الثاني، ص: 277.

يسير في الموضوعين السابقين، إضافة إلى ذلك فقد وقف المحقق على قصائد أخرى للشاعر في المصادر الأندلسية وغيرها فثبت له أن عدد هذه القصائد الناقصة من الديوان هي خمسة عشر بيتاً من قصيدته البائية التي مطلعها:

تعيب عليَّ مـألـوف القصـابـة ومن لم يـدر قـدر الشيء عـابـه

ويُستنتج من هذا أن ديوان الشاعر ظل قليل التداول بين أيدي الناس محجوباً عن الأدباء والنقاد الأندلسيين والمشارقة ولذلك لم ترد فيها أشعار ديوانه، وما نقلته المصادر ـ مما لم يرد في الديوان ـ يبلغ حوالي خمسين بيتاً فقط تفرقت على ستة مصادر ألحقها المحقق في مستدرك الديوان استكمالاً له.

ويشتمل الديوان على اثنتين وخمسين قصيدة اجتمع فيها سبعمائة وخمسة وسبعون بيتاً ومقدمة عن الشعر وقيمته عند العرب والإعجاب بالشاعر. وتكمن أهمية المخطوط كذلك أنه اشتمل على فصول من كتاب للشاعر مفقود سماه «بادرة العصر وفائدة المصر» ويؤلف ثلثي المخطوط، ولم يقف المحقق على ذكره في كتب فهارس المخطوطات، كما لم ترد الإشارة إليه في المصادر الأندلسية، وهو عبارة عن رسالة أجراها الجزار السرقسطي مجرى رسالة السيف والقلم ذكر فيها مثالب الفرَّائين وضمنها كثيراً من أشعاره ومناظراته التي جرت بينه وبين أبي الحسن علي بن عبد الرحمن البرجسي وكان فرَّاءً يتجر في الفراء، ولغوياً وأديباً وراوية للحديث توفي بوادي آش سنة 535 هـ.

والرسالة ثمينة في مضمونها وأسلوبها وذلك من خلال ما جاء فيها من قيم حضارية واجتماعية، في الإشارة إلى المهن الشائعة آنذاك، وطرق البيع والشراء والأساليب المحرمة منها. (ص 16 إلى 22).

متى جمع ابن مطروح ديوان الشاعر؟ يرى المحقق أنه ليست هناك إشارة واضحة إلى ذلك، وفي الديوان دلالة واضحة على أن الجمع حصل بعد وفاة الجزار، وذلك من عبارات الترحم التي يعطفها على اسمه من قوله: «رحمه الله» و «عفا الله عنه»، ولكن وفاة الجزار ذاتها مجهولة[2].

(2) انظر الدراسة التي خصصها المحقق للديوان، ص: 11.

ويعتقد أن ابن مطروح جمع الديوان بعد سنة 570 هـ، وهو أديب ناقد. له ذوقه في الانتقاء، ومذهبه في جمع الديوان يقوم على أساس اختيار محاسن أشعاره في البلاغة والفصاحة. ولم يُبَال لموضوعات الشعر، أن يقع تحت طائلة إيراد أشعار خمرية ماجنة، لأنه يذهب في ذلك مذهب الحساكي، دون أن تكون لديه رغبة في تلك الموصوفات من شعره؛ ويُظهر إعجابه في أكثر من موضع بأشعار الشاعر فهو يرى أنه «لو أنشد الصم لشق أسماعها، وفتّق، ولو تناولته البكم لأجرى لسانها بالتكلم به وأنطق، ولو افتخرت به الرواة لكفاها فخراً، أو سمعته الخنساء لأنساها صخراً...»[3].

وعلى العموم فإن لابن مطروح فضلاً كبيراً في جمع أشعار الجزار السرقسطي وتهذيبها من خطأ الرواية حتى وصلت إلينا اليوم.

من هو الجزار السرقسطي؟

لا يعرف شيء عن نشأته وأسرته ولا تاريخ ولادته ووفاته يكاد أن يكون مجهولاً لولا أشعاره التي جمعها ابن مطروح، وقد جعله ابن سعيد في رايات المبرزين[4] من شعراء المائة الخامسة للهجرة. وهو تارة يلقب بالجزار وأخرى بابن الجزار والراجح أن يكون اللقب له لا لأبيه لما صح من أنه كان يمتهن الجزارة فانتسب لها، وله قصيدة طويلة في الموضوع يجيب فيها الوزير الكاتب أبا الفضل بن حسداي الإسرائيلي الذي دخل قصر سرقسطة مع الجزارين في بعض أحوالهم فاعترضه بهذا البيت:

تركت الشعر من قلة الإصابه ... وعدت إلى التحرف بالقصابه

فرد عليه قائلاً:

تعيب علي مألوف القصابه ... ومن لم يدر قدر الشيء عابه

ولو أحكمت منها بعض فن ... لما استبدلت منها بالحجابه

(3) مقدمة الديوان، 1/ ب.

(4) رايات المبرزين، ابن سعيد، ص: 123.

لعمـرك لـو نـظرت إليَّ فيهـا وحـولي من بني كلب عصـابـه
لهـالـك مـا رأيت وقلت هـذا هـزبـر صيـر الأوضـام غـابـه
ولـو تـدري بهـا كلفي ووجـدي علمت علام تحتمل الصبـابه[5]؟

وهي قصيدة طويلة يصل عدد أبياتها حسب الديوان 61 بيتاً. كان أبوه فلاحاً مغموراً فقير الحال، فلم يحظ بعيشة كريمة كما لم يدرك آماله بالشعر، وهو خير من نستعين به على حياته وخلاله، تعكس لنا حدة مزاج وغليان طبع فقد أنف الخنا وترفّع عن الذل والهوان، وكان من أجلهما يغضب للحق وينتصر لنفسه. بحجة قوية وبرهان ناصع، لا سيما إذا كان القصد انتقاص شأنه والتجريح في علمه. كانت ظروف عيشه صعبة، ساخطاً لحاله حسب ما يظهر في هذه الأبيات:

مـا بـال دنيـاي الـدنيـة لم تقم أودي أكـلُّ مـفـوَّه مـحـروم؟
لا تجـزعي يا نفس إن خـطب غدا فـالـحـر يعـثـر تـارة ويـقـوم
فـكـذا الـزمـان بـأهله متـقـلب لا البؤس فيـه ولا النعيم يـدوم[6]

ورغم ظروفه الصعبة فقد كان الجزار من ذوي المواهب المزدوجة متمسكناً من ناحيتي الشعر والنثر، ثقافته رصينة ومتينة، وبلغ في ذلك شأواً بعيداً لا يقل عن أدباء عصره كابن دراج القسطليِّ وابن شُهيْد وابن زيدون وابن خفاجة وغيرهم.

موضوعات شعره:

عالج الجزار السرقسطي أكثر موضوعات الشعر العربي إن لم يكن جميعها، ويتجلى لنا ذلك من خلال ما وصل إلينا من أشعاره، ولكن حظ تلك الموضوعات جاء بقدر متفاوت. وقد قسمها المحقق إلى الأبواب الآتية:

1 ـ باب الهجاء والعتاب، وقد التقت نزعته الهجائية بشاعرين من عصر الطوائف هما: السميسر وابن صارة الشنتريني. ووصف ابن بسام شعره الهجائي

(5) انظر القصيدة في الديوان، ص: 157/156.
(6) انظر القصيدة في الديوان، ص: 183/182.

فقال: «ورأيت له عدة مقطوعات في الهجاء تربي على حصى الدهناء»(7).

ولعل السبب في هذه النزعة عند الشاعر هو الخصومة التي نشأت بينه وبين البرجي، وقد اقتصرت أشعاره في الهجاء عليه دون أن تتجاوزه إلى غيره، إضافة إلى صفاته الشخصية وظروف عيشه وتمرد الأيام عليه، وهي عوامل جعلته ينساق في هذا المساق ويذهب هذا المذهب حتى اجتمع له حوالي نصف قصائد الديوان في هذا الموضوع، فجاءت في إحدى وثلاثين مقطوعة وقصيدة، منها بائيته التي تقع في تسعة وثمانين بيتاً، مطلعها(8):

تـريك مضـاء المرهفـات المضارب	وتكشف أســرار الأنــام التـجــارب
بفكـر الفتى، يبدو لـه كل غـامض	وتـدنو من العقـل الأمـور العـوازب
ومن جــرَّب الأشيـاء يــزدد بصيـرة	وتــظهـر إليــه كــل يــوم غــرائب
وكن بمـرآة الفكـر للعقــل نـاظـراً	يبن لــك أن النـاس طــراً ثعــالب
يعد شريف القوم ذو المال لا الذي	قد أكدى وإن كـانت عُلاً ومنـاسب

ويختمها بالأبيات التالية:

إذا قـادك الإعجاب بـالقول بـالهوى	فــلا تتعــرض من عليــه يُحــارب
بلى هـو توبيـخ على ذنبـك الـذي	يقـوم به عـذري فهـل أنت تـائب؟

2 ـ المديح: وهو خافت الضوء في ديوانه، ضعيف خلافاً لما كان شائعاً في عصره، حيث كان المديح يحظى بمنزلة سامية، ومكانة رفيعة، وكل ما اشتمل عليه الديوان هو ثلاث قصائد فقط، أولاها تلك التي تتصدر الديوان، وحسب ابن مطروح جامع الديوان أنها كتبت في مدح الأمير زهير العامري صاحب المرية بمناسبة زواجه، وهي تأخذ طابع قصائد التهنئة والمناسبات، وتقع في واحد وستين بيتاً مطلعها:

الـيــوم حلي عــاطــل الـعليــاء	اليــوم جـر الــدهـر ذيــل بهـاء

(7) الذخيرة، ابن بسام، الجزء الثاني، ص. 835. نقلاً عن مقدمة الديوان، ص: 29 [دراسة المحقق عن الشاعر].

(8) انظر القصيدة في الديوان، ص: 88 إلى 97.

اليوم توجت العلا وتبرجت   عند المنى في حُلة السراء
أوفى الزمان بعهده لزفافه   خير النساء لسيد الخلفاء

إلى أن يقول:

أنت الذي أنعشتني بمكارم   جلت فواضلها عن الإحصاء
وكسوتني حلل المسرة عندما   كشفتني الدنيا فكنت غطائي
فلأكسونك من بدائع منطقي   حللاً مطرزة بتبر ثناء(9)

ويتضمن الديوان كذلك قصيدة طويلة يمدح فيها الشاعر ذا الوزارتين [أبا الأصبع ابن الإمام] مطلعها:

ألم خيال مية عن لمام   بنار منى فحيا بالسلام
وذكر بجانب ذي طلوحٍ   زمان الوصل في تلك الخيام
وأياماً لنا بِلوى أريكٌ   نعمنا في مراسمها الوسام

* * *

وكم لك من يد بيضاء فينا   بها طوقتنا طوق الحمام
أفضت على الجميع بها سماء   فأضحوا رق أنعمك العظام
حميت حمى الجزيرة إذ أبيحت   قواعدها وقل بها المحامي
وخضت لنصر دين الله فيها   بحاراً موجها طامي الجمام(10)

3 ـ الشعر الاجتماعي: احتل هذا الجانب مكانة واضحة من أشعاره، وذلك بحكم صلته القوية بمجتمعه الأندلسي، ومهنته التي مارسها وهي الجزارة التي يتفنن في عرض محاسنها بأسلوب ساخر، فيصف في قصيدة مهنته أجل وصف في معرض المباهاة، فيجعل جميع ذوي المهن عالة عليه وتبعاً له فيشير إلى أكثر مهن عصره في قصيدة من تسعة أبيات، يقول فيها:

فمنهم الكرَّاش والسلاَّخ   إليهم السبَّار والطباخ

---

(9) انظر القصيدة في الديوان، ص: 81 إلى 87.

(10) انظر القصيدة في الديوان، ص: 186 إلى 190.

والصنـع المـألـوف والجـلاد	ودابـغ الـجـلود والـحـداد
إلـيهـم الـروّاس والبـلاجـي	ثم الفتى المـدعـو بـالسـرَّاج
ومـنـهـم الـفـرَّان والـزقـاق	يـليـهـم الـرَّقـاق والـمـوّاق
وبـائـع الأخـفـاف والخـفـاف	وبـعـده الـكـبَّـار والـدفَّـاف
ومـنـهـم الـفـران والـخـراز	إلـيهـم الـغـربـال والـشـكـاز
وصـانـع الأوتـار لـلعـيـدان	بـيـن مـثـالـث إلـى مـثـانـي
وصـانـع المصـحف والسقـاء	ثـم بـغـايـا الـقـفـة الـغـراء
ثم الكـلاب الكثـر والـذبـاب	لا مَين في قـولي ولا ارتياب[11]

ومن صور المجتمع التي وقف عندها الشاعر صورة شكوى الناس من العمال واتهامهم بالظلم مع سوء أعمالهم، ورده على أبي عامر بن غرسية الذي نظم رسالة شعرية فضل فيها العجم على العرب، كما أنه لم يغفل في شعره هذا جانب الآداب والأخلاق الإسلامية.

4 ـ موضوعات أخرى: وقف الدكتور منجد محقق الديوان وقفة قصيرة عند هذه الموضوعات، والتي كان الشاعر مثلاً فيها كشعر الخمر والمجون مقرونين بوصف الطبيعة، وشعر المجاوبات وله فيه وقفتان اثنتان: الأولى مع الوزير أبي الفضل بن حسداي الكاتب الشاعر والثانية ما ورد من أنه وعد شاعراً بشيء ومطله، فكتب إليه الشاعر يعاتبه، ثم وصْف الطبيعة الذي جاء مبثوثاً في موضوعات أخرى وهو لا يخرج في ذلك عن منهج شعراء الطبيعة في الأندلس.

السّماتُ الفنيَّة في شعره:

أبو بكر الجزار شاعر متفنن بارع موهوب، تنوعت مواضيع شعره، أغفل ذكره البعض كابن بسام في ذخيرته بحيث جعله في جملة الشعراء المقلين، وأعجب به الآخرون كابن الخطيب الذي قال عنه: «أفصح عن السحر في مقاله واجتلى كالسيف غبَّ صقاله، ولَّد واخترع، وفي كلتا الحالتين برع»[12].

(11) انظر القصيدة في الديوان، ص: 114 إلى 115.

(12) جيش التوشيح، ابن الخطيب، ص: 147.

أما ابن مطروح فقد باهي به وبشعره الزمان حتى قال فيه: «وضمني وإياه الوطن وجمع، ورأيت أشعاره تتَمَنّى أن تروى كل حين وتُسمع، قمت بذكره في الأنام مباهياً ومفتخراً، وأصبحت لشعره مجتنياً من الأيام ومدخراً»[13].

شاعر أنشد الشعر أربعين عاماً دون أن يتفرغ له أو يتكسّب به، خصوصيته متميزة في هذا الميدان، فقد زاوج في أكثر من قصيدة بين وصف الطبيعة وموضوعات أخرى كالشوق والحنين والغزل والخمرة. لغته سليمة سلسة وأسلوبه يميل إلى اليسر والسهولة، متعمق الثقافة متمكن منها، كثير الاقتباس من كلام العرب وأشعارهم، دقيق التصوير كثير التشبيهات.

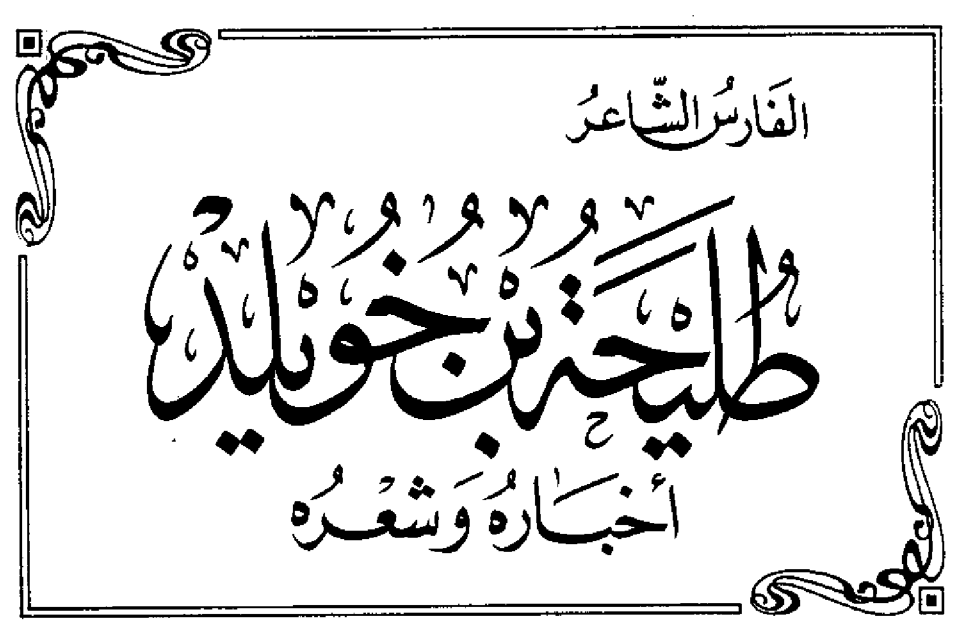
أما أوزانه وموسيقاه فقد لاحظ المحقق أنه مال في قصائده إلى الأوزان الطويلة الهادئة بحيث جاءت أربع وخمسون قصيدة عليها أي بنسبة 84٪ من مجموع شعره، أما الأوزان القصيرة المضطربة فقد جاءت فيها عشر قصائد فقط بنسبة 16٪ وقد استطاع الجزار السرقسطي أن يحقق تنوعاً في بحوره التي استخدمها.

كما نظم في الموشحات وقد ألحقها المحقق بآخر الديوان، ويعتبر من أبرز شعراء عصر المرابطين في هذا المجال[14].

وختاماً فقد بذل الدكتور منجد مصطفى بهجت مجهوداً كبيراً في تحقيق الديوان وضبط أشعاره مع دراسة مفيدة عن الشاعر الجزار السرقسطي والأغراض الشعرية التي جمعت في الديوان. وبهذا يكون قد أضاف صفحة جديدة إلى سجل الأدب الأندلسي.

---

(13) مقدمة الديوان، ابن مطروح السرقسطي، ص: 77 و78.
(14) انظر الدراسة التي خصصها المحقق للديوان، ص: 67.



جمعه وشرحه وحققه الدكتور محمد علي دقة
دمشق - سورية

نسبـه:

هو طُليحة بن خُويلد بن نوفل بن نَضْلَة بن الأشتر بن جَحْوان بن فَقْعَس بن طَرِيف بن عمرو بن قُعين بن الحارث بن ثعلبة بن دودان بن أسد[1].

أخبـاره:

طليحة فارس بني أسد وبطلها المشهور، زعموا أنه يعدل بألف فارس[2]. وهو سيد من سادات قومه، ومن وفّاد الملوك، كان يفد على كسرى فيكرمه ويدني مجلسه[3]. وكان خطيباً شاعراً سجّاعاً كاهناً[4]. قدم في وفد بني أسد على النبي ﷺ، فأسلم، ثم لم يلبث أن ارتد عن الإسلام.

(1) جمهرة النسب 1: 239، وابن حزم: 196، وأسد الغابة 3: 65، والإصابة 2: 226.
(2) جمهرة النسب 1: 239، وشذرات الذهب 1: 1: 32، وانظر الأغاني 15: 215.
(3) الاقتضاب 3: 375.
(4) البيان والتبيين 1: 359.

أولاً ـ ردّتــه:

﴿قالت الأعرابُ آمنّا قلْ لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا﴾[5]. هذه الآية الكريمة أفصح بيان عن حقيقة إسلام القبائل الأعرابية عام الفتح، فقد عز على كثير من سادة القبائل ورجالها أن يكون من قريش نبي ولا يكون منهم نبي، تدفعهم إلى ذلك العنجهية الأعرابية وضيق الأفق القبلي والتعصب المقيت، لذلك لما سمعت الناس بوجع النبي في المرض الذي انتقل فيه إلى الرفيق الأعلى وثب الأسود العنسي باليمن ومسيلمة باليمامة، ثم لم يلبث طليحة إلاّ قليلاً حتى ادعى النبوة، وزعم أن جبريل يأتيه وأمرهم بترك السجود في الصلاة، وكذب على الله بكلام مسجوع ادعى أن الله أنزله عليه[6]. وعسكر بسُمَيراء[7]، واتبعه عوام بني أسد واستكثف أمره. وأرسل حِبال ابن أخيه إلى النبي ﷺ يدعوه إلى الموادعة ويخبره خبره[8]. وكان سنان بن أبي سنان الغنمي عامل النبي على بعض بني أسد قد كتب إلى رسول الله بخبر طليحة[9]، فوجه النبي ﷺ ضرار بن الأزور إلى عماله على بني أسد لملاقاة المرتدين، ونزل المسلمون بواردات، فما زال المسلمون في ازدياد والمرتدون في نقصان حتى هم ضرار بالمسير إلى طليحة، وأتى المسلمين خبر موت النبي ﷺ فارفضّ الناس إلى طليحة واستطار أمره، وأعادت أسد حلفها في طيـىء فأرسل إليهم ثُمامة بن أوس بن لأم: «إن معي من جَدِيلة خمسمائة، فإن دهمكم أمر فنحن بالقُردُودة والأنسر دُوين الرمل» وأرسل إليهم مُهلهِل بن زيد الخيل: «إن معي حد الغوث، فإن دهمكم أمر فنحن بالأكناف حِيال فَيْد». وقام عيينة بن حصن فجدد الحلف بين غطفان وأسد، وتبع طليحة، وقال: «والله لأن نتّبع نبياً من الحليفين أحب إلينا من أن نتبع نبياً من قريش، وقد مات محمد، وبقي طليحة. فطابقوه على رأيه». فلما اجتمعت غطفان على المطابقة لطليحة هرب

---

(5) سورة الحجرات، آية: 49.

(6) انظر ما كذب على الله في معجم البلدان 1: 408.

(7) سُمَيراء: منزل بطريق مكة بعد توز منجدا وقبل الحاجر. معجم البلدان 3: 255.

(8) انظر الطبري 3: 186، وابن خلدون 2: 848.

(9) انظر الطبري 3: 187. .

ضرار ومن كان قام بشيء من أمر النبي في بني أسد. وسار طليحة من سميراء إلى بزاخة.

وجهز أبو بكر (رضي الله عنه) الجيوش لحرب المرتدين وأمر خالد بن الوليد أن يصمد لطليحة وعيينة. والتقى المسلمون والمرتدون ببزاخة واستحر القتل، وقاتل عيينة في سبعمائة من فزارة قتالاً شديداً، وطليحة متلفف في كساء له في بيت شعر يتنبأ لهم، فلما رأى عيينة سيوف المسلمين قد استلحمت المشركين كر على طليحة، وقال له: هل جاءك جبريل بشيء، قال: نعم جاءني، فقال: «إن لك رحاً كرحاه، ويوماً لا تنساه». فقال عيينة: والله إن لك يوماً لا تنساه، يا بني فزارة هذا كذاب، وولى عن عسكره، فانهزم الناس، وظهر المسلمون، وأسر عيينة، ووثب طليحة على فرسه وحمل امرأته ونجا بها فلحق بالشام[10].

ثانياً ـ جهاده في الفتوحات:

أقام طليحة بالشام عند آل جفنة حتى وفاة أبي بكر (رضي الله عنه)[11]، وفي خلافة عمر (رضي الله عنه) أسلم وخرج محرماً، فقال له عمر: قتلت عُكَّاشة بن مِحصَن! لا يحبك قلبي! قال: فمعاشرة جميلة يا أمير المؤمنين، فإن الناس يتعاشرون على البغضاء[12].

فلما راح جيش الفتح في العراق يتهيأ لمعركة القادسية أرسل سعد بن أبي وقاص إلى الخليفة عمر بن الخطاب يطلب منه المدد فأمده بطليحة وعمرو بن معد يكرب وكتب إليه: «إني قد مددتك بألفي رجل عمرو بن معد يكرب، وطليحة بن خويلد، فشاورهما في الحرب ولا تولهما شيئاً»[13]. وشهد طليحة

(10) انظر الطبري 3: 256، وفتوح البلدان: 134، وأسد الغابة 3: 66، وابن خلدون 2: 870، وابن الأثير 2: 235، ومعجم البلدان 1: 408.

(11) أسد الغابة 3: 66.

(12) عيون الأخبار 3: 9، والإصابة 2: 226، وعكّاشة بن محصن صحابي بدري شهد المشاهد كلها مع رسول الله ﷺ وهو من السبعين ألفاً الذين يدخلون الجنة بغير حساب. انظر ترجمته في الإصابة 2: 487 ـ 488.

(13) الأغاني 15: 215.

القادسية، وكان من فرسانها الشجعان وأبطالها المعدودين، ففي يوم أرماث، وكان من أشد أيام القادسية أرسل سعد إلى بني أسد، ليدفعوا البلاء عن بَجِيلة، فوقف طليحة خطيباً في بني أسد، فقال: «يا عشيرتاه، إن المنوَّهَ باسمه الموثوقُ به، وإن هذا لو علم أن أحداً أحق بإغاثة هؤلاء منكم استغاثهم، ابتدئوهم الشدّة، وأقدموا عليهم إقدام الليوث الحربة، فإنما سميتم أسداً لتفعلوا فعله، شدوا ولا تصدوا، وكروا ولا تفروا، لله در ربيعة أي فَرْي يفرون! وأي قِرن يغنون! هل يوصل إلى مواقفهم! فأغنوا عن مواقفكم أعانكم الله! شدّوا عليهم باسم الله». ثم خرج في بني أسد فباشر الفيلة حتى عدلها ركبانها[14].

ولما رأى الفرس ما تلقى الفيلة من كتيبة أسد رموهم بشوكتهم وعليهم ذو الحاجب والجالنوس، فاجتمعت حلبة فارس على بني أسد ومعهم تلك الفيلة، فزحف المسلمون ورحى الحرب تدور على أسد، فأحجمت الخيل وحادت عن الفيول، فذبّت رماة بني تميم ركبان الفيلة عن بني أسد وردوا الفرس عنهم، واقتتل الجيشان حتى ذهبت هدأة من الليل، ثم رجع هؤلاء، وأصيب من أسد في ذلك اليوم خمسمائة مقاتل، وكانوا ردءاً للناس[15].

وفي ليلة أغواث عبر طليحة المخاضة وأتى الفرس من خلفهم، وطاردهم أهل النجدات وأمراء الأعشار، وكان صليل الحديد في تلك الليلة كصوت القيون وبدا الصبح، وتواصل القتال، حتى قتل رستم قائد الفرس، وعبر الجالنوس الردم فأدركه المسلمون وقتلوه[16].

وكان طليحة في أوار المعركة قد ضرب الجالنوس ضربة قدت مغفره ولم تعمل في رأسه، فقال:

أنا ضربتُ الجالنوسَ ضَرْبه   حيثُ جيادُ الخَيلِ وسطَ الكَبَّهْ[17]

(14) الطبري 3: 538.

(15) انظر الطبري 3: 539 ـ 541. والمسعودي 2: 321، وابن الأثير 2: 326 ـ 327، وابن خلدون 2: 929 ـ 930.

(16) انظر ابن الأثير 2: 334 ـ 337.

(17) فتوح البلدان: 363.

وروي عن جابر بن عبد الله أنه قال: «والذي لا إلٰه إلاّ هو ما اطلعنا على أحد من أهل القادسية أنه يريد الدنيا مع الآخرة، فلقد اتهمنا ثلاثة نفر فما رأينا كأمانتهم وزهدهم، وهم طليحة بن خويلد، وعمرو بن معد يكرب، وقيس بن المكشوح»[18].

وقيل إن طليحة شهد اليرموك[19]، وليس ذلك بصحيح، فقد شهد بعد القادسية وقعة جلولاء[20]، ثم فتح نهاوند، وقيل إنه استشهد بنهاوند سنة إحدى وعشرين للهجرة[21]، مع النعمان بن مقرن وعمرو بن معد يكرب، وقبورهم هناك بموضع يقال له: «الأسفيذهان»[22]. ولم يذكر ذلك الطبري[23].

وروى البلاذري أن طليحة شهد فتح قزوين وزنجان، وأن البراء بن عازب بعد فتحه قزوين وإسلام أهلها رتب معهم خمسمائة رجل فيهم طليحة، وأقطعهم أرضين لا حق لأحد فيها، وذلك في السنة الرابعة والعشرين للهجرة[24].

وذكر الطبري في أخبار سنة ثلاث وثلاثين للهجرة، في ذكر تسيير من سير من أهل الكوفة إلى الشام، أن طليحة جاء ببني أسد فأحاط بقصر سعيد بن العاص، لمّا علموا أن رهطاً من أهل الكوفة ضربوا خنيس بن فلان الأسدي وولده عبد الرحمن في مجلس سعيد[25]. أما ابن خلدون فذكر طليحة في الرهط الذين سيرهم سعيد إلى والي الشام معاوية بن أبي سفيان[26].

ومن كلا الخبرين يستدل على أن طليحة مات بعد سنة ثلاث وثلاثين للهجرة.

(18) الطبري 4: 19 ـ 20، وابن الأثير 2: 360.
(19) الأغاني 15: 244. وذيل الأمالي: 144.
(20) انظر الطبري 4: 27.
(21) الإصابة 2: 226، وشذرات الذهب 1: 1: 32، وفضل الخيل: 173.
(22) الشعر والشعراء 1: 373.
(23) انظر فتح نهاوند، في الطبري: 115 وما بعدها.
(24) انظر فتوح البلدان: 449 ـ 450، ومعجم البلدان 4: 342 ـ 343.
(25) انظر الطبري 4: 317 ـ 318.
(26) انظر تاريخ ابن خلدون 2: 1030.

وبلغ ما وقفت عليه من شعره ثمانية عشر بيتاً في الفروسية، قالها في الردة وفي الفتوحات يذكر فيها بلاءه في المعارك والقتال.

شعــر

طُلَيْحَة بن خُوَيْلِد بن نَوْفَل بن نَضْلَة ابن الأَشْتَر بن جَحْوَان بن فَقْعَس

- 1 -

في فتوح البلدان (365): [من الكامل]

1 ـ طَرَقَتْ سُلَيْمَى أَرْحُلَ الـرُّكْبِ أَنَّى اهْتَـدَيْتِ بِسَبْسَبٍ سَهْـبِ[1]

2 ـ إنِّي كَلِفْتُ سُـلاَمَ بَعْـدَكُـمُ بـالغَـارَةِ الشَّعْـوَاءِ وَالحَـرْبِ[2]

3 ـ لَـوْ كُنْتِ يَـوْمَ القَـادِسِيَّة إذْ نَـازَلْتُهُـمْ بِـمُـهَـنَّـدٍ عَـضْـبِ[3]

4 ـ أَبْصَـرْتِ شَـدَّاتِي وَمُنْصَـرَفِي وإقَـامَتِي لِـلطَّعْـنِ والـضَّـرْبِ

- 2-

في شرح اللمع (1 : 255): [من الطويل]

1 ـ وَتَرْكِي بِلادِي ـ والحَوَادِثُ جَمَّةٌ ـ طَـرِيداً وقِـدْمـاً كُنْتُ غَيْـرَ مُـطَرَّدِ

---

(1) الرُّكُب: جمع الرِّكَاب، وهي الرَّواحل من الإبل، وواحدة الرِّكاب رَاحِلة، ولا واحد لها من لفظها. والسَّبْسَب: القفر والمفازة. والسَّهْب: ما بَعُدَ من الأرض، واستوى في طُمأنينة.

(2) الشَّعواء: الفاشية المُتَفَرِّقة.

(3) وقوله: بمُهَنَّد، أراد: سيفاً مهنَّداً، أي مطبوعاً من حديد الهند. وقوله: عَضْب، أراد: سيفاً عَضْباً، أي قَاطِعاً، والعَضب: القَطْع.

- 3 -

في فتوح البلدان (363)[1]: [من الرجز]

1 ـ أَنَا ضَرَبْتُ الجَالِنُوسَ ضَـرْبَهْ حَيْث جِيَادُ الخَيْلِ وَسْطَ الكَبَّهْ[2]

- 4 -

في فتوح البلدان (133)[3]: [من الطويل]

1 ـ ذَكَرْتُ أَخِي لَمَّا عَرَفْتُ وُجُوهَهُمْ وأَيْـقَنْـتُ أَنِّـي ثَـائِـرٌ بِـحِـبَـالِ

2 ـ عَشِيَّةَ غَادَرْتُ ابْنَ أَقْرَمَ ثَاوِيـاً وَعُكَّـاشَةَ الغَنْمِيَّ عِنْـدَ مَجَـالِ[4]

وفي السيرة لابن هشام (1: 637):

3 ـ فَمَا ظَنُّكُمْ بالقَوْمِ إِذْ تَقْتلُونَهُمْ أَلَيْسُوا وإِنْ لَمْ يُسْلِمُوا بِـرِجَالِ[5]

---

(1) قال البلاذري في حديث القادسية: «وأبلى طُلَيْحة بن خُوَيلد يومئذ، وضرب الجالينوس ضربة قدت مِغْفَره، ولم تعمل في رأسه.. وقال: البيت» فتوح البلدان: 361 وما بعدها.

(2) في الأصل: «الجَالِيْنُوسَ ضَرْبَةً»، ولا يستقيم الوزن ـ وقوله «أَنَا»: أثبت ألفها في الوصل، إجراء لها مجرى الوقف، لضرورة الشعر، وهذا جائز انظر ضرائر الشعر: 49. وقوله «الجَالِنُوس»: اجتزأ بالكسرة عن الياء في حشو الكلمة، لضرورة الشعر، وهذا جائز. انظر ضرائر الشعر: 130. والجالينوس: أحد مَرَازِبة الفرس. والكَبَّة: الحملة في الحرب.

(3) كان عُكَّاشة بن مِحْصَن وثابت بن أَقْرم طليعة جيش خالد يوم بُزَاخة، فلقيهما حِبَال بن خُوَيلد فقتلاه، وخرج طُليحة وأخوه سَلَمة، وقد بلغهما الخبر، فلقيا عكّاشة وثابتاً فقتلاهما، وقال طليحة الأبيات. انظر فتوح البلدان: 133.

(4) في الاشتقاق: «ابْنَ أَرْقَمَ». وفي مجمع الأمثال: «ابنَ أَقْرَمَ». وفي مجمع الأمثال: «عَنْهُ بِحَالِ» ـ وعُكَّاشة: هو ابن مِحْصَن بن حُرْثان الأسدي، بدري، دعا له النَّبِي أن يدخل الجنة بغير حساب. انظر السيرة 1: 638. وابن أَقْرَم: هو ثَابِت بن أقرم البَلَوِيّ، حليف الأنصار. انظر الروض الأنف 3: 61.

(5) في مجمع الأمثال: «وَمَا ظَنُّكُمْ بالقَوْمِ إِذْ تَقْتُلونَهُ». وفي الوحشيات: «إِذْ تَظْلِمُونَهُمْ».

4 ـ فَإِنْ تكُ أَذْوَادٌ أُصِبْنَ وَنِسْوَةٌ   فَلَنْ تَذْهَبُوا فِرْغاً بِقَتْـلِ حِبَالِ[1]

5 ـ نَصَبْتُ لَهُمْ صَدْرَ الحَمَالَةِ إِنَّهَا   مُعَـاوِدةٌ قِيـلَ الكُمَـاةِ نَـزَالِ[2]

6 ـ فَيَوْماً تَرَاهَا فِي الجِلاَلِ مَصُونَةً   وَيَـوْماً تَـرَاهَا غَيْـرَ ذَاتِ جِلاَلِ[3]

وفي أسماء الخيل للغندجاني (74):

7 ـ وَيَوْماً تُضِيءُ المَشْرَفِيَّةُ وَجْهَهَا   وَيَوْماً تَـرَاهَا تَحْتَ ظِـلِّ عَوَالِ[4]

---

(1) صدره في المذكر والمؤنث: «فَإِنْ يَكُ رُبَّ أَذْوَادٍ بِحِسْمَى»، واختلف الوزن في هذه الرواية فهو من الوافر. وفي اللسان: «أَذْوَادٌ أُخِذْنَ». وفي التاج: «فَلَمْ تَذْهَبُوا». وفي شرح الأشموني، والعيني، وشرح ابن عقيل، وتهذيب إصلاح المنطق وكنز الحفاظ، ومجمع الأمثال، والمخصص: «فلن يذهبوا» وفي الروض الأنف: «فَلَنْ يَذْهَبُوا فَرْعاً» ـ والبيت شاهد نحوي على جواز تقديم الحال على صاحبها المجرور بحرف الجر. انظر شرح ابن عقيل 1:641. والأَذْوَاد: واحدها ذَوْد، وهو القطيع من الإبل ما بين الثلاث إلى العشر، ولا يكون إلاّ من الإناث دون الذكور. وحِسْمَى: جبل غربي تبوك. معجم البلدان 2:258. وفِرْغ وفَرْغ: باطل، يقال: ذهب دمه فِرْغاً وفَرْغاً، إذا ذَهَبَ باطلاً هَدَراً لم يطلب به. والفَرْع: أن يُطلّ الدّم، ولا يُطلب بثأره. ـ وحِبَال: هو ابن خُوَيْلد، أخو طُلَيحة، وقيل هو ابن أَخِيه سَلَمة بن خُوَيلد. وقال التبريزي في شرح البيت: «إنْ أصبتم سَبْياً وإبلاً فذهبتم بها، ولم يؤخذ منكم مثلها، فما ذهبتم بدم حِبَال باطلاً». تهذيب الإصلاح: 61.

(2) في الصحاح، واللسان: «عَوَيْتُ لَهُمْ. وفي أسماء الخيل للغندجاني: «بَذَلْتُ لَهُمْ». وفي أنساب الخيل: «مُعَاوَدَةٌ». وفي أنساب الخيل لابن الأعرابي، والغندجاني، وحلية الفرسان، وفضل الخيل، والتاج: «مُعَوَّدَةٌ». وفي التاج: «قَبْلَ» بالباء الموحدة، تصحيف ـ وعَوَيْتُ: عَطَفْتُ، والعَيُّ: اللَّيُّ والعَطْف. والحَمَالة: فرس طليحة. ومُعَاوِدَة: مُوَاظِبَة. ومُعَاوَدَة وَمُعَوَّدَة: صار عادة لها. ونَزَالِ: كَقَطَام، بمعنى أَنْزِل، معدولة من المنازلة وليس بمعنى النزول إلى الأرض.

(3) في فضل الخيل: «فِي الجِلاَلِ مُقِيمَةً». وفي الروض الأنف: روى صدر البيت مع عجز البيت الذي يليه.

(4) روايته في الوحشيات:

وَيَـوماً تُضِيءُ المَشْـرَفِيَّةُ وَسْطَهَـا   وَيَـوْماً تَـرَاهَـا في ظِـلاَلِ عَـوَالِ

والسيوف المشرفية: المنسوبة إلى مَشارِف، وهي قرى من أرض العرب تدنو من الريف. انظر اللسان (شرف).

الشعر المنسوب إلى طُلَيْحَة

- 5 -

في فضل الخيل (173)[1]: [من الطويل]

1 ـ نَدِمْتُ عَلَى مَا كَانَ مِنْ قَتْلِ ثَابِتٍ وَعُكَّـاشَـةَ الغَنْمِيِّ ثُمَّ ابْنِ مَعْبَـدِ[2]

2 ـ وَأَعْظَمُ مِنْ هَاتَيْنِ عِنْـدِي مُصِيبَةٌ رُجُـوعِي عَنِ الإِسْلَامِ فِعْـلَ التَّعَمُّدِ

3 ـ فَهَـلْ يَقْبَلُ الصِّـدِّيقُ أَنِّي رَاجِـعٌ ومُعْطٍ، بما أَحْدَثْتُ مِنْ حَدَثٍ، يَدِي[3]

- 6 -

وفي معجم البلدان (1: 399)[4]: [من الطويل]

1 ـ وَلَـوْ أَنَّ غُفْراً في ذُرَى مُتَمَنِّـعٍ مِنَ الضُّمْرِ، أَوْ بُرَقِ اليَمَامَةِ أَوْ خِيَمْ

2 ـ تَـرَقَّى إليهِ المَـوْتُ حَتَّى يَحُـطَّهُ إلى السَّهْلِ، أَوْ يَلْقَى المَنِيَّةَ فِي العَلَمْ

---

(1) قال الدمياطي: «ثم قدم مسلماً فحسن إسلامه، وأنشد: «الأبيات» فضل الخيل: 173. والأبيات من الشعر المتهم لما فيها من لين وضعف ولا سيما البيت الثاني.

(2) ثابت: هو ثابت بن أَقْرَم البَلَوِيّ، صحابي فارس، حليف الأنصار. وعُكَّاشة: هو عكاشة بن مِحْصَن بن حُرْثَان الأسدي. وكان طليحة قد قتل ثابتاً وعُكَّاشة يوم بُزَاخَة. انظر فتوح البلدان: 133.

(3) أراد: ومُعْطٍ يدي، بما أحدثْتُ من حَدَثٍ.

(4) نسب ياقوت البيتين إلى مُضَرِّس بن ربعي، وقال: «وقيل طُلَيْحَة». وهما من شعر مضرس. انظر الشرح والتخريج في القصيدة (188).

تخريـــج الشعـــر

- 1 -

1 - 4	في فتوح البلدان: 365.

- 2 -

1	في شرح اللمع 255:1.

- 3 -

1	في فتوح البلدان: 363.

- 4 -

1 - 2	في فتوح البلدان: 133.
3 - 6، 2	في السيرة لابن هشام 637:1.
4، 3، 2	في مجمع الأمثال 221:2.
4، 2، 5، 6	في فضل الخيل: 173.
2، 4	في تهذيب إصلاح المنطق: 61، وتهذيب الألفاظ: 275.
2	في الاشتقاق: 551.
6، 7، 3	في الوحشيات: 115.
3، 4	في التاج (فرغ).
4	في شرح الشواهد للعيني 177:2. ودون نسبة، في شرح ابن عقيل 641:1، والمذكر والمؤنث: 427، وشرح الأشموني 177:2، وتهذيب اللغة 110:8، واللسان (فرغ)، والمخصص 17:9. وعجزه في الروض الأنف 61:3.
5 - 7	في أنساب الخيل: 38، وأسماء الخيل للغندجاني: 74.
5 - 6	في حلية الفرسان: 154، واللسان (حمل).
5	في أسماء الخيل لابن الأعرابي: 39، والحلبة في أسماء الخيل: 61، والصحاح، والتاج (حمل).
6	صدره مع عجز البيت السابع، في الروض الأنف 61:3.
1 - 3	في فضل الخيل: 173.

- 6 -

1 - 2	في معجم البلدان: 399:1، منسوبين إلى «مضرّس بن ربعي، وقيل طليحة». وفي معجم البلدان 463:3، مع بيتين آخرين، منسوبة إلى مضرس.

المصـــادر

1 ـ القرآن الكريم.

2 ـ أسد الغابة في معرفة الصحابة، لابن الأثير علي بن محمد (630 هـ). المكتبة الإسلامية، طهران، دون تاريخ.

3 ـ أسماء خيل العرب وفرسانها، لابن الأعرابي أبي عبد الله محمد بن زياد (231 هـ). تحقيق د. نوري حمود القيسي وحاتم الضامن، المجمع العلمي العراقي، 1405 هـ/ 1985 م.

4 ـ أسماء خيل العرب وأنسابها وذكر فرسانها، للأسود الغندجاني أبي محمد الأعرابي (نحو 430 هـ). تحقيق الدكتور محمد علي سلطاني، مؤسسة الرسالة، دمشق، دون تاريخ.

5 ـ الاشتقاق، لابن دريد محمد بن الحسن (321 هـ). تحقيق عبد السلام هارون مطبعة السنة المحمدية، مصر، 1378 هـ/ 1958 م).

6 ـ الإصابة في تمييز الصحابة، لابن حجر أحمد بن علي (852 هـ). المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1358 هـ/ 1939 م.

7 ـ الأغاني، لأبي الفرج الأصفهاني علي بن الحسين (356 هـ). ط 1، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1935 م.

8 ـ الاقتضاب في شرح أدب الكاتب، لابن السيد البطليوسي (521 هـ). تحقيق مصطفى السقا وحامد عبد المجيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1981 م.

9 ـ أنساب الخيل في الجاهلية والإسلام، لابن الكلبي هشام بن محمد (نحو 206 هـ) تحقيق أحمد زكي باشا، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1946 م.

10 ـ البيان والتبيين، للجاحظ أبي عثمان عمرو بن بحر (255 هـ). تحقيق عبد السلام هارون، لجنة التأليف، القاهرة، 1367 هـ/ 1948 م.

11 ـ تاج العروس، للمرتضى الزبيدي محمد بن محمد (1205 هـ). تحقيق عبد الستار فراج وآخرين، مطبعة حكومة الكويت، 1385 هـ وما بعدها.

12 ـ تاريخ الطبري (تاريخ الأمم والملوك)، محمد بن جرير (310 هـ). تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط 4، دار المعارف بمصر، 1973 م.

13 ـ تاريخ ابن خلدون (المبتدأ والخبر..)، عبد الرحمن بن محمد (808 هـ). دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1956 م.

14 ـ تهذيب إصلاح المنطق، للخطيب التبريزي يحيى بن علي (502 هـ). تحقيق د. فخر الدين قباوة، ط 1، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1403 هـ/ 1983 م.

15 ـ تهذيب الألفاظ، للخطيب التبريزي، تحقيق لويس شيخو، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1895 م.

16 ـ تهذيب اللغة، للأزهري أبي منصور محمد بن أحمد (370 هـ). تحقيق عبد السلام هارون وآخرين، الدار المصرية للتأليف والنشر، 1964 ج 1967.

17 ـ جمهرة أنساب العرب، لابن حزم علي بن أحمد (456 هـ). تحقيق عبد السلام هارون دار المعارف بمصر، 1382 هـ.

18 ـ جمهرة النسب، لابن الكلبي هشام بن محمد (نحو 206 هـ). تحقيق محمد فردوس العظم، دار اليقظة، دمشق، 1983.

19 ـ الحلبة في أسماء الخيل، للتاجي الصاحبي محمد بن كامل (القرن السابع الهجري) تحقيق عبد الله الجبوري، النادي الأدبي، الرياض، 1401 هـ/ 1981 م.

20 ـ حلية الفرسان وشعار الشجعان، لابن هذيل الأندلسي علي بن عبد الرحمن. تحقيق محمد عبد الغني حسن، دار المعارف للطباعة، القاهرة، 1951 م.

21 ـ ذيل الأمالي والنوادر، للقالي أبي علي (356 هـ). ط 2، دار الكتب المصرية القاهرة، 1344 هـ/ 1926 م.

22 ـ الروض الأنف، للسهيلي عبد الرحمن بن عبد الله (581 هـ). دار المعرفة، بيروت، 1398 هـ/ 1969 م.

23 ـ السيرة النبوية، لابن هشام محمد بن عبد الملك (213 هـ). تحقيق مصطفى السقا وآخرين، ط 2، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1375 هـ/ 1955 م.

24 ـ شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد الحنبلي (1089 هـ). المكتب التجاري، بيروت، دون تاريخ.

25 ـ شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، لنور الدين الأشموني (929 هـ). دار إحياء الكتب العربية، مصر، دون تاريخ.

26 ـ شرح الشواهد الكبرى، للعيني محمود بن شهاب الدين (855 هـ). ط 1، على هامش خزانة الأدب، المطبعة الميرية ببولاق.

27 ـ شرح ابن عقيل، بهاء الدين عبد الله بن عقيل (769 هـ). تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. ط 2، مصر، دون تاريخ.

28 ـ شرح اللمع، لابن برهان العكبري أبي القاسم (456 هـ). تحقيق د. فائز فارس، ط 10، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1405 هـ/ 1984 م.

29 ـ الشعر والشعراء، لابن قتيبة عبد الله بن مسلم (276 هـ). تحقيق أحمد محمد شاكر، دار المعارف، مصر، 1386 هـ/ 1966 م.

30 ـ الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية)، للجوهري إسماعيل بن حماد (393 هـ). تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار الكتاب العربي، مصر، 1377 هـ.

31 ـ عيون الأخبار، لابن قتيبة. دار الكتب المصرية، القاهرة، 1343 هـ/ 1925 م.

32 ـ فتوح البلدان، للبلاذري أحمد بن يحيى (279 هـ). تحقيق عبد الله أنيس الطباع وأخيه عمر، دار النشر للجامعيين، بيروت، 1377 هـ/ 1957 م.

33 ـ فضل الخيل، للحافظ الدمياطي (705 هـ). تصحيح محمد راغب الطباخ، المطبعة العلمية، حلب، 1349 هـ/ 1930 م.

34 ـ الكامل في التاريخ، لابن الأثير الجزري عز الدين (630 هـ). ط 1، إدارة الطباعة المنيرية، 1348 هـ.

35 ـ لسان العرب، لابن منظور محمد بن مكرم (711 هـ). طبعة دار المعارف بمصر.

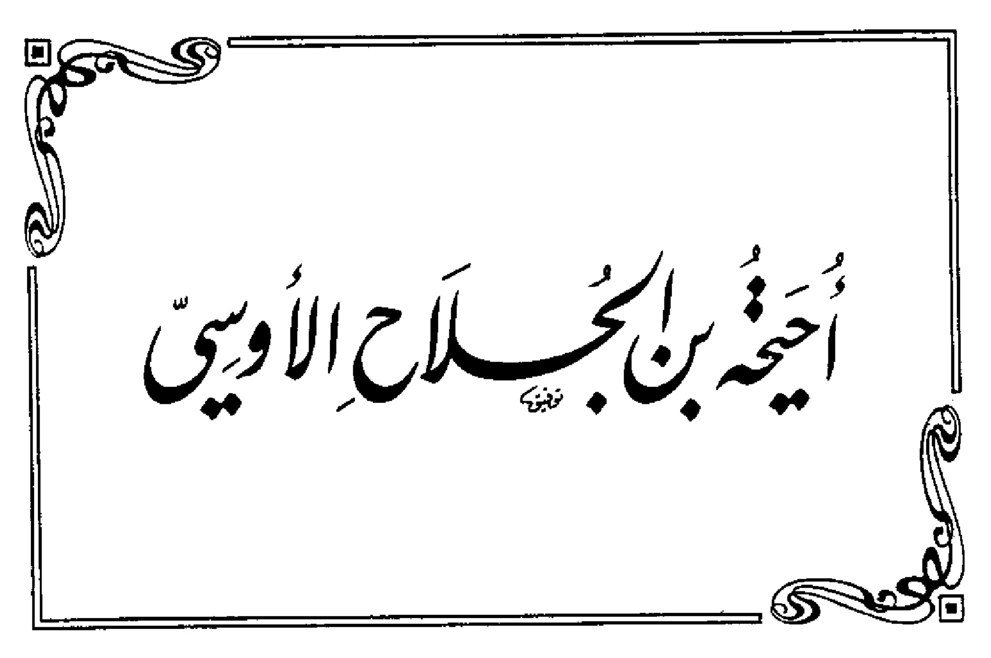
36 ـ مجمع الأمثال، للميداني أحمد بن محمد (518 هـ). تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط 3، دار الفكر، دمشق، 1392 هـ/ 1972 م.

37 ـ المذكر والمؤنث، لابن الأنباري أبي بكر (328 هـ). تحقيق د. طارق عبد عون الجنابي، ط 1، مطبعة العاني، بغداد، 1978 م.

38 ـ مروج الذهب، للمسعودي علي بن الحسين (346 هـ). تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط 2، مطبعة السعادة، مصر، 1367 هـ/ 1948 م.

39 ـ معجم البلدان، لياقوت بن عبد الله الحموي (626 هـ). دار صادر ودار بيروت، بيروت، 1374 هـ/ 1955 م.

40 ـ الوحشيات، لأبي تمام حبيب بن أوس (228 هـ). تحقيق عبد العزيز الميمني، دار المعارف، مصر، 1963 م.



الأستاذ عادل الفريجات
دمشـق ـ سُورِيَة

أُحَيْحَة بنُ الجُلَاحِ شاعرٌ جاهليٌّ قديم، ينتمي إلى قبيلة الأَوْس، التي كانت تقطن مدينة يثرب مع أختها الخزرج إثر هجرتهما من اليمن بسبب خراب سد مأرب. وقد ذكرته مصادر كثيرة، وساقت له مجموعة طيّبة من الأخبار والأشعار. وما توفَّر لنا من معلومات عنه يمكننا من البحث في اسمه ونسبه، وزمانه، وحروبه التي كان منها حرب سُمير، وحرب كَعْب بن عمرو، وقصته مع قيس بن زهير بن جَذِيمة العبسي، ويجعلنا نحاول رسم صورةٍ مُبَسَّطة عن صفاته وملامحه. أمّا شعره فقد تيسَّر لنا جمع (123) بيتاً منه، من بينها مُذَهَّبته، التي أوردها له أبو زيد القرشي في جمهرة أشعار العرب، وأصمعيته، التي أدرجها الأصمعي في مختاراته المعروفة باسمه.

1 ـ اسمه ونسبه:

هـو أُحَيْحَة بن الجُـلاح بن الحَرِيش بن جَحْجَبَى بن كُلْفَـة بن عَـوْف بن

عمْرو بن عوف بن مالك بن الأوس بن حارثة بن ثعلبة بن عمرو بن مزيقياء بن عامر بن ماء السماء بن حارثة بن الغطريف بن امرىء القيس بن ثعلبة بن مازن بن الأزد. ونسب الأزد هو: الأزد بن الغوث بن نبت بن مالك بن زيد بن كهلان بن سبأ بن يشجب بن يعرب بن قحطان[1].

وضبط اسمَ شاعرنا صاحبُ الخزانة، فقال: «وأُحَيْحَة بضم الهمزة وبالحاءين المهملتين مُصَغَّر الأَحِيحَة[2]، وهو الغَيْظ وحزازة الغَمِّ، والجُلَاح بضم الجيم وتخفيف اللام وآخره حاء مهملة، وهو في اللغة، السيل الجراف. والحَرِيش بفتح الحاء وكسر الراء المهملتين وآخره شين معجمة، وهو نوع من الحيَّات أرقط، و (جَحْجَبَى) بحاء مهملة ساكنة بين جيمين مفتوحتين، وبعد الموحَّدة ألف مقصورة.. و (كُلْفَة) بضم الكاف وسكون اللام»[3].

ويُكَنَّى أُحيحةُ أبا عمرو[4]. وقد كان عبد الملك بن مروان يعرف أُحَيْحة بهذه الكنية، وذلك في خبر ذكره النهرواني (390 هـ)، يشير إلى معارف عبد الملك من جهة، وإلى اشتهار أُحَيْحة بهذه الكنية حتى العصر الأموي من جهة أخرى[5].

ووالِدةُ عمرو بن أحيحة هي سَلْمى بنت عمرو بن زيد بن لبيد النَّجَّارية. وكان أحيحة قد تزوجها، فولدتْ له عمراً ومعبداً، ثم طلَّقها، فخلفه عليها هاشمُ بن عبد مناف ـ جدُّ الرّسول ﷺ الثاني، فأنجبتْ له (عبد المطلب)[6].

---

(1) انظر جمهرة أنساب العرب 332 و335 و484. وانظر في نسب أُحَيْحَة أيضاً: الأغاني: 15: 37. والروض الأنف 1: 162. والاستبصار 307. والإصابة 1: 24. والخزانة 3: 357.

(2) وفي الاشتقاق يقول ابن دريد: أُحَيْحَة من الأُحاح، والأُحاح ما يَجِدُهُ الإنسانُ في صدرِهِ من حرارة الغيظ ـ الاشتقاق 441.

(3) خزانة الأدب 3: 357.

(4) انظر كُنَى الشعراء (ضمن نوادر المخطوطات) 2: 294. والخزانة 3: 357.

(5) انظر الجليس الصالح الكافي 1: 478 ـ 479.

(6) انظر في زواج سلمى من أحيحة أولاً، ثم زواجها من هاشم ثانياً: جمهرة النسب لابن الكلبي (ط الكويت) 1: 96. والمعارف 130. والاشتقاق 9. والأغاني 15: 49. وجمهرة أنساب العرب 14.=

وكانت سلمى امرأة حرّة، أمْرُها بيدها، إذا أغضبها شيء من الرجل طلّقته. وقد عُدّت من النساء المنجبات لولادتها عبد المطلب[7]. وذكرت مصادر متأخرة خبراً يعكّس ترتيب زواجَيْ سلمى: من أحيحة، ثم من هاشم، بحيث صارا: من هاشم أولاً، ثم من أحيحة[8].

ونقع عند ابن قدامة المقدسي (620 هـ) على خبرين، يفيد أولهما أن أحيحة خلف هاشماً على امرأة تدعى أسماء، فولدت له عمراً ومعبداً وأنيسة؛ وهو خبر فريد؛ إذ لم يُذْكَر في أي من المصادر، التي عُدْنا إليها، أنّ أم عمرو ومعبد تدعى أسماء؛ ولكن الخبر يفيدنا ـ إن صحّ ـ بأن لأحيحة ابنةً تُدعى أنيسة.

والخبر الثاني يطلعنا على أنّ لأحيحة ولداً رابعاً يُقال له (سُهَيْلٌ). وقد نعته ابن قدامة المقدسي في كتابه (الاستبصار) بأنه جاهلي شريف، ولعل أباه أُحَيْحَة هو الذي خاطبه قائلاً:

أَلَا أبـلِغْ سُـهَـيْـلاً أنـ ـني مـا عِـشْـتُ كـافِـيكـا
فـلا يُـلهـيـكَ عـن مـالِـ ـكَ فـي قَـوْمٍ تَـرائِـيكـا
وشَـدَّدْ طَـبَـقَ الـحَـيْـزُو م إنَّ الـمـوتَ لاقِـيكـا[9]

وفي (الاستبصار) أيضاً نقع على ابن خامس لأحيحة، هو عُقْبة. وقد أنجب عقبة هذا ولداً يدعى محمداً، وأنجب محمدُ المنذرَ، وشهد المنذرُ بدراً، وقتل يوم

= والاستبصار 309. والخزانة 3: 358. وفي أنساب الأشراف 1: 64 ذكر البلاذري أنّ أُحَيْحة مات عن سلمى بعد أن ولدت له ولدين هما عمرو ومعبد، وقد هلكا أيضاً، ثم خطبها هاشم. وهو خبر يخالف إجماع الروايات السابقة.

(7) انظر المحبر 456 و 457.

(8) انظر أنباء نجباء الأبناء 164. وأسد الغابة 4: 83. والإصابة 1: 24.

(9) انظر الاستبصار ص 313. وقلنا: لعلّ الأبيات لأحيحة، لأن محقق الاستبصار الأستاذ علي نويهض لم يتمكن من قراءة اسم قائلها في المخطوط، كما يذكر هو في حاشية الصفحة المذكورة. وقد تأكد لنا أخيراً أنها لأحيحة.

بئر معونة[10]. وذكر البغدادي (1093 هـ) حفيد أحيحة الثاني هذا، فقال: «والمنذر بن محمد بن عقبة بن أحيحة، صحابي شهد بدراً، وقتل يوم بئر معونة، كذا في الجمهرة. وعدّ عبدان في الصحابة محمد بن عقبة هذا، لكنّه نسبه إلى جدّه، فقال: محمد بن أحيحة. وقال: بلغني أنه أول من سُمِّي محمداً في الجاهلية. . . قال ابن الأثير: مَنْ يكون أبوه تزوَّجَ سلمى أم عبد المطلب، مع طول عمر عبد المطلب، كيف تكون له صحبة مع النبي ﷺ؟ هذا بعيد، ولعله محمد بن المنذر بن عقبة بن أحيحة الذي ذكروا أباه فيمَنْ شهد بدراً. قال ابن حجر في الإصابة: وفيه نظر، لأنهم لم يذكروا للمنذر ولداً اسمه محمد، انتهى. والصواب ما في الجمهرة. وبه يزول الإشكال»[11].

ولكننا حين نراجع الإصابة نجد ابن حجر (852 هـ) يُميِّز بين اثنين دعيا باسم أحيحة بن الجلاح، وكلاهما أبو عمرو، فيقول: «وأُحَيْحَة بن الجُلاح المشهور كان جاهلياً شريفاً في قومه مات قبل أن يولد النبي ﷺ بدهر. ومِنْ ولده، مُحمَّدُ بن عقبة بن الجلاح ـ أَحَدُ من سُمِّي محمداً في الجاهلية. ومات محمد بن عقبة في الجاهلية، وأسلم ولده المنذر بن محمد وشهد بدراً وغيرها، واستشهد في حياة النبي ﷺ ببئر معونة»[12].

وتأييداً لكون محمد بن عقبة بن أحيحة جاهلياً، نذكر أنّ ابن قدامة المقدسي قال فيه: إنه جاهلي فارس شريف، نافَرَ الزبرقان بن بدر[13].

---

(10) الاستبصار 315. وفي الاشتقاق 9 أن محمداً هو ابن لبلال بن أحيحة وليس ابناً لعقبة. ولم نقرأ في غير الاشتقاق أن لأحيحة ولداً يدعى بلالاً، وقد ولد محمداً.

(11) الخزانة 3: 357 ـ 358.

(12) الإصابة 1: 24. ومِن الغريب أنّ ابن حجر يعود فيذكر محمد بن عقبة بن أحيحة بين الصحابة. انظر الإصابة 3: 508 بعد أن كان قد قال: ومات محمد في الجاهلية ـ الإصابة 1: 24. وقد صحَّحَ هذا الغَلَط صاحبُ الخزانة باعتماده رواية مؤلف الجمهرة، التي تقول: إن المنذر بن محمد بن عقبة بن أحيحة هو الصحابي الذي أسلم وشهد بدراً، واستشهد في يوم بئر معونة، حسبما ذكر أعلاه.

(13) الاستبصار 305 و308.

2 ـ زمان أُحَيْحة:

في ما تقدّم عن أسرة أحيحة ما يشير إلى قدمه، وما لو دققنا فيه، لكشف لنا عن زمنه التقريبي. فهو أولاً زوجُ سَلْمى النجارية، التي صارت، أو كانت، زوجاً لهاشم بن عبد مناف، وفي الوقت نفسه أماً لعبد المطلب، وهما جدًّا الرسول ﷺ الأول والثاني. وقد قال ابن سلّام في علاقتهما بأولية الشعر العربي: «... ولم يكنْ لأوائلِ العربِ من الشِّعْرِ إلاّ الأبيات يقولها الرجلُ في حاجتِهِ، وإنّما قُصِّدتِ القصائدُ، وطُوِّلَ الشعرُ على عهد عبدِ المطّلبِ وهاشم بن عبد مناف. وذلك يدل على إسقاط شعر عاد وثمود وحِمْيَر وتُبَّع»[14]. فَخَبَرُ ابن سلّام هذا يشير إلى أنَّ تقصيدَ القصائد وتطويل الشعر كانا أيضاً في عهد أُحَيْحة، الذي كان يُعاصِر هاشم بن عبد مناف، وإن كان أحدهما في يثرب، والآخر في مكة. وعليه فإنَّ معرفتَنا بزمن هاشم تعني معرفتنا بزمن أحيحة.

ولنبدأ بتعرّف حياة عبد المطلب بن هاشم، فقد روى ابن هشام (213 أو 218 هـ) في السيرة أنه: «لما بلغ رسول الله ﷺ ثماني سنين هلك عبد المطلب بن هاشم، وذلك بعد الفيل بثماني سنين»[15]. ومن الشائع والمعروف أنَّ عامَ الفيل هو العام الذي هاجم فيه أبرهة الحبشي، حاكم اليمن، مكّة. ولكننا نعرف أنّ الدكتور (خالد العسلي) قارن بين ما اكتشف من نقوش في شبه الجزيرة العربية، وبين الروايات العربية عن عام الفيل، وخلص إلى أن حملة أبرهة على شمال الجزيرة، التي لم يشر إليها (برقوبيوس) إلا مرة واحدة، وَقَعَتْ، حسب النقش Ry 506، في سنة 622 سبئي، وهي تقابل السنة 547 أو 552 م. وهو تاريخ عام الفيل حسب رواية الزهري[16]. ولهذا فإن عام الفيل هو جزء من حملة أبرهة الحبشي

---

(14) طبقات فحول الشعراء 1:26.

(15) السيرة 1:169. وتاريخ الطبري 2:279.

(16) انظر مقال د. خالد العسلي: «حملة شمريهرعش على شرق الجزيرة» في مجلة العرب ـ الجزء التاسع ـ ربيع الأول 1351 هـ ـ أيار (مايو) 1971 ص 835. والعرب على حدود بيزنطة وإيران =

المُؤَرَّخة بسنة 552 م. وإذا كان عبد المطلب قد توفي بعد ثماني سنين من عام الفيل، فإنه يكون قد مات سنة 560 م. وإذا عرفنا كم سنة عاش عبد المطلب، نعرف متى وُلِدَ، ثم نقدر عمراً لأبيه هاشم، يكون هو العمر التقريبي أيضاً لشاعرنا أحيحة بن الجلاح.

وثمة إجماع على أنَّ عبد المطلب عُمِّرَ عمراً مديداً. لعلّ أقلَّه اثنتان وثمانون سنة، وأكثره مائة وأربعون سنة[17]. قال البلاذري: «قالوا: وتوفي عبد المطلب وهو ابن اثنتين وثمانين سنة، ودفن بالحجون من مكة ولرسول الله ﷺ ثماني سنين، ولحمزة نحو من اثنتي عشرة سنة... ويقال: إنّ عبد المطلب مات وله ثمانٍ وثمانون سنة، وفي رواية الواقدي وغيره أن أم أيمن حدثت أن رسول الله ﷺ كان يبكي خلف سرير عبد المطلب وهو ابن ثماني سنين»[18].

وفي أخبار أخرى عن عُمْرِ عَبْدِ المطلب، قال البلاذري (279 هـ): إنه مائة وعشرون سنة، وعن عبد الله بن عباس: ثمان وثمانون سنة[19].

فإذا أخذْنا بالعمر الأقل لعبد المطلب، وهو اثنتان وثمانون سنة، وجَعَلْنا عام الفيل هو عام 552 م، لا 547 م، لنأمن من المبالغة والتزيُّد، يكون مولد عبد المطلب قبل عام 552 م باثنتين وثمانين سنة، أي نحو سنة 470 م. ولكي ينجب هاشم بن عبد مناف، ابنه عبد المطلب نحو سنة 470 م، لا بدّ أن يكون قد قارب العشرين عاماً على الأرجح، فهو مولود إذاً قبل عام 470 م بعقدين من السنين، أي نحو سنة 450 م. وهو التاريخ الذي نقدّر أن يكون أحيحة بن الجلاح قد ولد فيه، أو

= ص 217. وقد أصبْتُ في مصادرنا العربية رواية غير منسوبة تفيد أن قصة الفيل قبل الرسول ﷺ بسنين ـ انظر البداية والنهاية 2: 175. أما رواية الزهري عن تاريخ هذا اليوم فلم أجِدْها.

(17) انظر أنساب الأشراف 1: 84. والروض الأنف 1: 7. وفي الكامل لابن الأثير مائة وعشرون سنة ـ الكامل 2: 15. وانظر عيون الأثر 1: 39 ـ 40 حيث ذكر أنّ عبد المطلب عاش خمساً وتسعين سنة في رواية، ومائة وعشرين سنة في رواية أخرى.

(18) أنساب الأشراف 1: 84.

(19) المصدر السابق 1: 84.

في سنة قريبة منه، سواءٌ أكان قد سبق هاشماً إلى الزواج من سلمى النجارية، أم خَلَفَه عليها.

وإذا تذكرنا أنّ ابن حجر قد قال في أحيحة: مات قبل أنْ يُولَد النبيُّ ﷺ بدهر[20]، فإنَّ حياته تكون محصورة بين أواسط القرن الخامس وأواسط القرن السادس الميلاديين. ورُبَّما قارَبَ الصوابَ (جرجي زيدان) عندما حدَّد سنة وفاة أحيحة[21]. وكذلك نقل الدكتور (محمد عيد الخطروي) عن حواشي البخلاء أنّ أحيحة عاش بين سنتي 464 و 561 م[22]. وإذا كنّا قد توصَّلْنا ـ بأدِلَّة سُقْناها سابقاً ـ إلى ما يقارب التقديرات السابقة، فإننا نَأْنَف من تحديد سنة بعينها لولادة شاعر جاهلي قديم كأُحَيْحة، أو سنة محددة لوفاته، خاصّةً أننا، هنا، نجهل المدلول الزمني لكلمة «دهر»، التي وردت في عبارة ابن حجر (852 هـ) القائلة: مات أحيحة قبل أنْ يُولَدَ النبيُّ بدهر[23].

ومهما يكن من أمر، فإن الأحداث التي عاصرها الشاعر تشهد، إن صحّت، بقدمه، وتؤكد حياته ما بين حدّي الفترة التي ذكرناها، فيكون بذا معاصراً لجيل الشعراء الجاهليين القدامى، أمثال عمرو بن قميئة، ومالك بن العجلان، وعمرو بن امرىء القيس، وزهير بن جناب، والفند الزماني، ونموذجاً عنهم..

ولعلنا لا نبعد عن الصواب إذا قارَبْنا أخبار أحيحة وفق الترتيب الآتي:

1" ـ أُحَيْحة وتُبَّع الأخير (أبو كرب بن حسان).

2" ـ أُحَيْحة وحَرْب سمير.

3" ـ أُحَيْحة وحرب كعب بن عمرو.

---

(20) الإصابة 1: 24.

(21) انظر تاريخ آداب اللغة العربية 1: 149.

(22) المدينة في العصر الجاهلي ـ الحياة الاجتماعية والسياسية 143.

(23) الإصابة 1: 24.

4″ـ خبره مع قَيْس بن زهير العبسي.

5″ـ صفاته وملامحه.

6″ـ شعره.

1″ـ أُحَيْحة وتُبَّع الأخير:

روى صاحب الأغاني وغيره(24)، أن تبعّاً الأخير، وهو أبو كرب حسان بن أسعد الحميري قدم من اليمن سائراً يريد المشرق، كما كانت التبابعة تفعل، فمرّ بالمدينة فخلّف بها ابناً له، ومضى حتى قدم الشام ثم سار من الشام حتى وصل إلى العراق، فنزل المشعَّر، فقتل ابنه غيلةً في المدينة، فبلغه ذلك، فكرّ راجعاً، وقال:

يـا ذا مُعـاهِـرَ مـا تـزالُ تَـرُودُ   رَمَـدٌ بعينِـكَ عـادَهـا أم عُـودُ

مُنِـعَ الـرُّقـادُ فمـا أُغمِّضُ سـاعـةً   نَـبَطٌ بيـثـربَ آمِـنـونَ قُـعُـودُ

ثم أقبل حتى دخل المدينة، وهو مُجْمِعٌ على إخرابها، وقَطْعِ نخيلها، واستئصال أهلها، فأرسل إلى أهلها ليأتوه، فأتاه الأزياد الثلاثة، وهم: زيد بن ضبيعة بن زيد بن عمرو بن عوف، وابن عمه زيد بن أمية بن زيد، وابن عمه زيد بن عبيد بن زيد، وأحيحة بن الجلاح، فقتل تبّعٌ الأزيادَ الثلاثة. أما أحيحة فضرب خباءه، وكانت معه قينة تدعى مُلَيْكَة، ثم إنه خدع تبعاً وفرّ من ليلته، فتبعه تُبَّع بخيله، وكان أحيحة قد تحصن في أطمه (الضحيان) فحاصرته جماعة تبّع ثلاثة أيام وليالٍ، وكان أحيحة يقاتلهم بالنهار، ويرميهم بالنبل والحجارة، ويرمي لهم ليلاً بالتمر... ولما مضت الأيام الثلاثة رجع أعداؤه فقالوا لتُبَّع: بعثتنا إلى رجلٍ يقاتلنا بالنهار، ويضيفنا بالليل، فتركه. وأَمَرَهُمْ أن يحرقوا نخله، وشبّت الحرب

(24) انظر الأغاني 15: 38 فما بعدها، والخزانة 3: 354ـ 356. وقارن بأخبار عبيد بن شرية في كتاب التيجان 463 فما بعدها.

بين أهل المدينة جميعاً، وتبّع، وتحصنوا بالآطام في حربهم هذه، وكانت عزّهم ومنعتهم.

وتمضي رواية أبي الفرج إلى القول: «قالوا: فبينا تبّع يريد إخراب المدينة وقتل المقاتلة وسَبْي الذراري وقطع الأموال أتاه حبران من اليهود، فقالا: أيها الملك انصرِفْ عن هذه البلدة فإنها محفوظة، وإنا نجد اسمها كثيراً في كتابنا، وأنّها مُهاجَرُ نبيٍّ من بني إسماعيل، اسمه أحمد يخرج من هذا الحرم نحو البيت الذي بمكّة، تكون داره وقراره، ويتبعه أكثر أهلها.

فأعجبه ما سمع منهما، وكفّ عن الذي أراد بالمدينة وأهلها، وصدّق الحبرين بما حدّثاه. وانصرف تبّع عما كان أراد بها، وكفّ عن حربهم، وآمنهم، حتى دخلوا عسكره، ودخل جنده المدينة»[25].

ويتابع الأصفهاني حديثه عن هذا التبّع فيذكر أنه هو الذي دلّتْهُ هذيلُ على البيت الحرام وأغرته به، فذهب إلى مكة، وبدلاً من الإساءة إلى البيت الحرام، حَلَقَ رأسه عنده وكساه الخصف، وأقام فيه ستة أيام ينحر في كل يوم ألفَ بعير... وقد تهوَّدَ وأهلَ اليمن بسبب ذينك الحبرين[26].

وتنطبق قصة التبّع التي ساقها أبو الفرج، على أعمال التبّع أسعد أبي كرب الحميري، وهو والد حسان، وليس ابنه كما جاء في مصادر أخرى[27]. وجاء في أخبار عبيد بن شرية أن التبّعَ الذي قدم المدينة، وسمع من حبرَيْها، وكسا البيت، هو أسعد أبو كرب الأوسط. وقد أورد له ابن شرية قصيدة تقع في (47) بيتاً، حوت الأبيات التي ذكرها أبو الفرج في الأغاني، والتي منها:

---

(25) الأغاني 15: 42. والخزانة 3: 356. وفي أخبار عبيد بن شرية 464 ذكر أن كعب بن عمرو هو الذي تنبأ بأن تكون يثرب مهاجر نبي يخرج من مكة. وهو من ولد إسماعيل بن إبراهيم.

(26) الأغاني 15: 45 ـ 46.

(27) انظر التيجان في ملوك حمير 305 ـ 306. وأخبار عبيد بن شريّة 461 فما بعدها، ونهاية الأرب 15: 296.

يــا ذا مُعـاهِــرَ مـا تــزالُ تمرودُ   رَمَـدٌ بعينِـكَ عـادَهـا أَمْ عُـودُ [28]

والقصيدة من الشعر المصنوع الذي أسقطه ابن سلّام في خبر له ذكرناه قبل قليل، يقول فيه:

«... وذلك يدل على إسقاط شعر عاد وثمود وحِمْيَر وتُبَّع»[29]. فشعر تُبَّع ساقط إذاً، ليس لأن ابن سلّام فقط قال فيه رأيه، بل لأنه كان؛ بحق، من ذلك الشعر الذي كان يَتَقَوَّلُه القصاصون، أمثال عبيد بن شريّة وغيره... وعليه فإن مجيء هذا الشعر في ذاك الخبر يجعل من الخبر مثاراً للشبهة وموطناً للشك. أضف إلى ذلك أن قائله شخصية غامضة وغير معروفة بدقة.

ودليلنا على غموضها أننا لا نقع في قوائم أسماء ملوك حمير ممن ذكرتهم النقوش، وحكموا ما بين سنتَيْ 420 و525 م، على مَنْ يُدْعَى (أبـا كرب بن حسان بن أسعد الحميري) بل نعثر على اسم (حسان بن أسعد) الذي ملك ما بين سنتي 420 ـ 425 م حسبما يذكر (جرجي زيدان)[30]، أو وجد في سنتي 448 و451 م ملكاً، حسبما تذكر قائمة (كريفيني)[31] المُعْتَمِدة على النقوش المكتشفة آنئذٍ.

وفي الوقت الذي تذكر الروايات العربية أن عَمْرُو بن أسعد قتل أخاه حساناً، وتولى الملك بعده[32]، نجد جرجي زيدان يذكر بعد حسان اسم (شرحبيل يعفر) ويحدد ملكه بين سنتي 425 ـ 455[33]، أما (جواد علي) فينقل عن المستشرق (جاءَه) اسم خليفة (حسان) على أنه (أبو كرب أسعد) ويحدد ملكه بين سنتي 425 و430 م[34].

(28) الأغاني 15 : 42. وأخبار عبيد بن شريّة 461.

(29) طبقات فحول الشعراء 1 : 26.

(30) انظر العرب قبل الإسلام ص 128.

(31) انظر مقال (كريفيني) بالإيطالية (قصيدة قُدَم بن قادِم) في مجلة الدراسات الشرقية ـ روما 1918 ـ المجلد السابع. ص 293 ـ 363.

(32) انظر المحبر 367. والمختصر في أخبار البشر 1 : 67.

(33) العرب قبل الإسلام 128.

(34) المفصل من تاريخ العرب قبل الإسلام 2 : 577.

ومهما يكن من أمر، فإننا لكي نثق بلقاء ابن حسان بن أسعد الحميري بأُحَيْحَة، فإن هذا اللقاء ينبغي أن يكون قد تمَّ في أواخر القرن الخامس الميلادي، وهو التاريخ الذي يتوقع أن يكون فيه (أحيحة) رجلاً مكتمل الرجولة، وقادراً على مجابهة، أو مداورة، غازٍ آتٍ من الجنوب . . . وبعبارة أخرى، فإن كان ثمة (تُبَّعٌ) جاء إلى المدينة في زمن (أحيحة بن الجلاح) فإن هذا التبّع سواء أكان اسمه (أبا كرب بن حسان بن أسعد) الحميري، أم غيره، فالظن الغالب، أنه من التبابعة الذين وجدوا في أواخر القرن الخامس الميلادي أي ما بين سنتي 480 ـ 500 م أو بعد ذلك بقليل[35].

2" ـ أحيحة وحرب سمير:

وإذا كان خبر أُحَيْحة، وأبي كَرِب بن حسان الحميري يشوبه غموضٌ واضطراب، فإنَّ خبراً آخر يتصل بحروب شاعرنا، يعد أدخل في باب التاريخ والحقائق والوقائع، منه في باب الخرافة والتهويل والخيال، وهو مشاركة أحيحة في حرب سُمَيْر، وهي حرب ذكرت مراراً في كتب التاريخ والأدب ووقعتْ في مدينة يثرب، وهي أولى حروب الأوس والخزرج. وقد روى قصتها أبو الفرج فقال ما خلاصته:

إن رجلاً من غطفان جاء بفرسٍ وحلَّة إلى يثرب ليدفع بهما إلى أعزِّ أهلها، وكان لمالك بن العجلان حليفٌ يُدْعَى: كعباً الثعلبي، فقال: مالكُ بن العجلان، أعزُّ أهلِ يثرب. وقام رجل آخر، فقال: بل أُحَيْحةُ بن الجلاح، أعزُّ أهلِ يثرب.

(35) يذكر الدكتور محمد عيد الخطراوي أن أحيحة قاد الثورة ضد تُبّع حوالي سنة 494 م، وهو على رأس الثلاثين، ولسنا ندري ما هي أدلته على هذا الجزم والقطع ـ انظر المدينة في العصر الجاهلي ـ الحياة الاجتماعية والسياسية ص 153. ومن أسباب ترددنا في القطع بتاريخ التبابعة الحميريين قول أبي الفداء: «وقال صاحب تاريخ الأمم: ليس في جميع التواريخ أسقم من تاريخ ملوك حمير، لما يُذْكَر فيه من كثرة عدد سنيهم، مع قلة عدد ملوكهم، فإنهم يزعمون أن ملوكهم ستة وعشرون ملكاً، ملكوا نحو ألفَيْن وعشرين سنة» ـ المختصر في أخبار البشر 1: 68. وانظر نشوة الطرب 1: 163.

فدفع الرجل الغطفاني بالفرس والحلّة إلى مالك، دون أحيحة، فغضب رجل من بني عمرو بن عوف، يُقالُ له سُمَيْر، من فِعْلةِ الغَطفَاني، ورصد كعباً، فقتله، فأُخْبِرَ مالك بن العجلان بذلك، فراح يطالب بثأر حليفه، فقال قوم من الأوس: الذي قتله بنو جَحْجَبَى، وقالت بنو جَحْجَبَى: بل هم بنو زيد. ثم طالب ابن العجلان بتسليم سُمَيْر، فأبت الأوس ذلك، وأرسلوا يعرضون الديّةَ، فقبل مالك على أن تكون ديةُ حليفِهِ كدية الصريح، وهي عشر من الإبل، فأبت الأوس إلا دفع دية الحليف، وهي النصف، وحكم بينهم عمرو بن امرىء القيس الشاعر، وهو جَدُّ عبد الله بن رواحة، فحكم لمالك بديّة الحليف، فأبى مالك ذلك. . . . وأرسل إلى بني عمرو يؤذنهم بالحرب، فالتقى الخزرج والأوس بفضاء، وكان بين بئر سالم وقباء، فاقتتلوا، فانتصفوا جميعاً، ثم التقوا مرة أخرى عند أُطُم بني قَيْنقاع، فحاربوا حتى حَجَزَ الليل بينهم. وكان الظفر يومئذٍ للأوس. وفي هذا اليوم قَتَلَ أحيحةُ نَضْلَةَ بن مالك بن العجلان. وكان أحيحة على رأس الأوس، ونضلة سيد بني سالم. . واستمرّت حرب سمير ـ كما يقول الرواة ـ عشرين سنة. وكانت لهم فيها وقائع وأيام لم تُحْفَظ. ثم حَكَّموا بينهم ثابت بن المنذر بن حرام أبا حسان بن ثابت، وقِيل جدّه، فحكم بأنْ يُؤدي حليف مالك ديةَ الصريح، ثم تعود السُّنَّة بعده، كما كانت عليه من قبل، فرضي الفريقان[36].

وقد أَرَّخَ القدماء والمحدثون لهذه الحرب، فقال ابن الأثير: إن بين حرب سمير وحرب حاطب نحو مائة سنة، وأضاف إن حرب حاطب كانت آخرَ وقعةٍ بين الأوس والخزرج قبل الإسلام، إلاَّ يوم بُعَاث[37].

فإذا عرفنا أن يوم بُعاث كان قبل الإسلام أيضاً، أي قبل سنة 622 م، بل قبل الهجرة بخمس سنين، على الأصح، حسب رواية السمهودي[38]، تأكَّدَ لدينا أنَّ

---

(36) انظر في حرب سمير: الأغاني 3: 18 ـ 26. والكامل لابن الأثير: 658 ـ 659. ووفاء الوفا 1: 152.
(37) الكامل في التاريخ 1: 671.
(38) وفاء الوفا للسمهودي 1: 152.

حربَ سُمَيْر كانت قبل حرب بُعاث بمائة سنة على الأقل، لأنّها هي ذاتها وقعت قبل حرب حاطب بمائة سنة، وحرب حاطب قبل حرب بُعاث ـ كما تقدّم. وبالتالي نخلص إلى أنّ شاعرنا شهد حرب سُمير في مطلع القرن السادس الميلادي في أغلب الظن.

وقد ارتأى بعض المعاصرين أن يحدّد سنة بعينها لحروب الأوس والخزرج، فنقل الدكتور محمد عيد الخطراوي أن (سيديو) يؤرخ لحروب الأوس والخزرج ما بين سنتي 467 و615 ميلادية، أمّا الخطراوي نفسه فقرر أن حرب سُمير تمت سنة 504 م[39]. ويهمنا أن نشير هنا إلى أن شاعرنا، الذي كان زعيم الأوس في تلك الحرب، ينبغي أن يكون آنئذٍ قد دَلَفَ إلى سن الكهولة واكتمال الرجولة.

3"ـ حرب كعب بن عمرو:

وننتقل مع شاعرنا إلى خبر آخر يحكي معاصرته ومشاركته في حرب كعب بن عمرو. وهي حرب أخرى من حروب الأوس والخزرج، تلت حَرْبَ سُمَيْر. فقد جاء في الأغاني أنّ رجلاً من بني مازن يقال له كعب بن عمرو تزوّج امرأة من بني سالم بن عوف فكان يختلف إليها، فقعد له رهط من بني جَحْجَبَى بمرصد، وضربوه، حتى قتلوه. وفي شعر أحيحة ما يؤكد أنه هو الذي قتل كعباً، أو كان وراء قَتْلِه على الأقل. ولما بلغ مَقْتَلُ كَعْب، أخاه عاصم بن عمرو بن عوف، خرج ببني النجار، وخرج أحيحة بن الجلاح ببني جَحْجَبَى، فالتقوا بالرُّحابة، فاقتتلوا قتالاً شديداً، فقَتَلَ أحيحةُ أخا عاصم، وكان يُكْنَى (أبا وحوحة)، وطلب عاصمٌ أحيحةَ، ففرّ أمامه، ولاحقه عاصمٌ حتّى البيوت، فأدركه عند باب داره، فزجّهُ بالرمح، فحال الباب بينه وبين الرمح... ورجع عاصم، وراح يتحيَّنُ الفرصَ لقتل غريمه، فطلب أحيحة ليلاً، ليقتله في داره، فبلغ ذلك أحيحة، وقيل له أيضاً إن

---

(39) انظر المدينة في العصر الجاهلي ـ الحياة الاجتماعية والسياسية 153 ـ 154.

عاصماً رُئِيَ البارحةَ عند الضَّحْيان، والغابة، وهي أرض لأحيحة، فقال أحيحة حينئذٍ:

نُبِّئْتُ أنَّـكَ جِئْـتَ تَسْـرِي بَـيْنَ دارِي والـقُبـابَـهْ
أعُصَيمُ لا تَجْـزَعْ فـإنَّ الْحَـرْبَ لَيْسَتْ بـالـدُّعـابَـهْ
فـأنـا الـذي صَبَّحْتُكُمْ بـالقـومِ إذْ دَخلُوا الـرُّحـابَـهْ
وقتلْتُ كَعْبـاً قبلَهـا وعلَوْتُ بـالسَّيفِ الـذُّؤَابَـهْ(40)

واستنجد أحيحة بقومه حين هاجمه عاصم، فأنجدوه، ولاحقوا عدوّه، فأعجزهم، وقرر أحيحة بعدئذٍ أن يكف أذى بني النجار، قوم عاصم، فَبَيَّتَ لهم الغارة، وكانت عنده زوجه سلمى النجارية، فأدركت خطة أحيحة ضد قومها، الذين ينتمي إليهم عاصم بن عمرو، فاحتالت، كما يزعم الرواة، على زوجها بأنْ أجْبَرَتْهُ على السَّهَرِ حتّى ساعة متأخرة من الليل، إذ إنها ربطت ابنها عمراً بخيط أوجَعَهُ، وبات يبكي، وهي تحمله، وبات أحيحة ساهراً، ولما نامَ الصبيُّ صاحت: وارأساه فصار أحيحة يعصب رأسها، حتّى إذا لم يَبْقَ من الليل إلاّ أقلّه، قالت له: قُمْ، فَنَمْ. ثم أخذت حبلاً وأوثقَتْهُ برأس الحصن، وتدلَّتْ منه، ولهذا سُمِّيتْ بالمتدلِّيَة. وانطلقت إلى قومها، وأخبرتهم بنيّة أحيحة، فحذروا واستعدوا، ولما أراد أحيحة مهاجمتهم في الغداة، وَجَدَهم قد تأهَّبوا له، فانحاز عنهم، وعرف أن ذلك من عمل سلمى، فعاد إليها، وضربها، وكسر يدها، وطلَّقها. وكانت هذه الحادثة وراء نَظْمِ أحيحة لقصيدته (المُذَهَّبة) التي جعلها أبو زيد القرشي (القرن الرابع الهجري) بينَ القصائد السَّبْع المذهبات في مجموعته (جمهـرة أشعار العرب)، وفيها يقول أحيحة:

صَحَوْتُ عن الصِّبا والدَّهْرُ غُولُ ... ونَـفْسُ المَـرْءِ آونـةً قَـتُـولُ
إذا بـانَتْ أُعَصِّبُهـا فـنـامَتْ ... عليَّ مَكـانَها الحُمَّى الشَّمـولُ

(40) انظر الأغاني 15: 47. والكامل 1: 660.

لعلَّ عِصابَها يَبْغيكَ حَرْباً ويـأتيهمْ بعَوْرتِكَ الدَّليلُ
وقد أعْدَدْتُ للحدثانِ عَقْلاً لَوَ آنَّ المرءَ تَنْفَعُهُ العُقُولُ[41]

وقد اختار الشيخ (عبد القادر المغربي) في محاضرة له، أن يسوق خبر سلمى وأحيحة في سياق من الرضا عما فعلته سلمى بزوجها. . .[42] ولا شك أن الظرف السياسي الذي كانت تمرُّ به سورية آنئذٍ، وهو ظرف الانتداب الفرنسي، كان وراء ذلك التوجيه لخبر سلمى وأحيحة.

ولسنا نعرف بالضبط الزمن الذي وقع فيه إفساد سلمى لخطة أحيحة ضد بني النجار، ولكننا نظن ظناً أنه كان قبل حرب داحس والغبراء بزمن، بدليل قصة وقعت مع الشاعر قبل هذه الحرب، تشهد أنه عاش حتى زمن وقوعها، وهي قصته مع قيس بن زهير العبسي.

4"_ أحيحة وقيس بن زهير العبسي:

جاء في غير ما مصدر أن أحيحة كان يملك درعاً، ليس كمثلها درع، فجاءه قيس بن زهير بن جذيمة العبسي، وقال له: يا أبا عمرو نُبِّئْتُ أنَّ عندكَ درعاً ليس بيثرب درع مثلها، فإن كانت فضلاً فَبِعْنِيها، أوْ هَبْها لي. فقال أحيحة: يا أخا بني عبس، ليس مثلي يبيع السلاح، ولا يفضل عنه، ولولا أني أكْرَهُ أنْ أستَليمَ بني عامر لوهبتُها لك، ولحملتكَ على سوابقِ خيلي، ولكن اشترِها بابنِ لبون، فإن البيعَ مُرْتَخص وغالٍ. وكان أحيحة يشير إلى علاقة له بخالد بن جعفر الذي امتدح أحيحة بقوله:

إذا ما أَرَدْتَ العِزَّ في آلِ يَثْرِبٍ فنادِ بصوتٍ يا أحيحة تُمْنَعِ
رَأَيْنا أبا عمرو أحيحةَ، جارُهُ يَبيتُ قريرَ العينِ غيرَ مُرَوَّعِ

(41) الأغاني 15: 50. والكامل 1: 661.
(42) انظر محاضرات مجمع اللغة العربية بدمشق 1: 171.

ومَنْ يأتهِ مِنْ خـائِفٍ يَنْسَ خَوْفَـهُ ومَنْ يأته مِنْ جائعِ البطنِ يَشْبَعِ
فضـائلُ كـانَتْ للجُـلاحِ قـدِيمـةً وأكْرِمْ بفخْرٍ من خصـالِكَ أربـعِ

فقال قيس: يا أبا عمرو، ما عليكِ بعد هذا من لَوْم، فَلَهَا عنه، ثم عاوده، فساومه، فغضب أحيحة، وقال له: بِت عندي، فبات عنده، فلما شربا تغنّى أحيحةُ، وقيس يسمع:

ألا يـا قـيسُ لا تَسُـمَنَّ دِرْعـي فمـا مِثْـلي يُسـاوَمُ بـالـدُّرُوعِ

في خمسة أبيات[43].

وفي حين سكت المفضَّل بن سَلَمَة (291 هـ)، الذي روى هذا الخبر، عن نتيجة المساومة، ذكر أبو الفرج أن قيساً أمسك عن المساومة[44]. أما البطليوسي فذكر في (شروح سقط الزند) أن قيساً اشترى الدرع بابن لبون، وكانت هذه الدرع تسمى الموشّاة، وقال بعضهم ذات المواشي[45]. وكذلك قال الخوارزمي: إن الدرعَ بِيعتْ بابن لبون[46]. وهناك من يجعل تنازعَ الربيع بن زياد مع قيس بن زهير على هذه الدرع، هو سبب حرب عبس وذبيان؛ فقد قال التبريزي: «أحيحة بن الجلاح الأوسي كانت له الدرع التي وقعت بين عبس وذبيان الحرب لأجلها، واشتراها منه قيس بن زهير ورغب فيها الربيع بن زياد، فأخذها من قيس، فاحتربت القبيلتان»[47] ونلتقي في (شرح القصيدة الدامغة) للهمداني بخبرٍ يفيد أنّ عمرو بن حسان، وهو تبّع الأصغر، هو الذي وهب هذه الدرع لجدِّ أُحَيْحة[48]. ويذكّرُنا خبر (الهمداني) هذا باسم التبّع الذي قدم إلى المدينة. فهل كان ثمة تبّعان، أحدهما

(43) انظر الفاخر 162 ـ 163.
(44) انظر الأغاني 15: 52.
(45) شروح سقط الزند 1488.
(46) شروح سقط الزند 1489.
(47) المصدر السابق 1487.
(48) انظر شرح القصيدة الدامغة 430.

وهب جدَّ أحيحةَ درعاً، والآخر حارب أحيحة في أواخر القرن الخامس الميلادي؟ أم أن خبر الهمداني كلّه لا أساس له من الصحة، فهو داخل في باب اصطناع المفاخر اليمنية واختلاقها لتكون بإزاء مفاخر أهل الشمال ومآثرهم بعد الإسلام؟.

وعلى الرغم من أننا نستنتج من خلال تاريخ ابن الأثير وأبي الفداء، وتعاقب الأخبار فيهما، أن خلاف قيس بن زهير، والزياد بن ربيع، على الدرع المشتراة من أحيحة، قد وقع قبل حرب داحس والغبراء[49]، فإننا لا نستطيع الجزم بسنة محددة لتأريخ هذه الحادثة. بيد أن في حوزتنا ما يشهد لبقاء أحيحة حيّاً حتى ما يقرب من نشوب حرب داحس والغبراء، التي أرخ لها بسنة 568 م[50]. فقد قال ابن لأثير: واتفق جماعة من المدينة هم: عمرو بن الإطنابة، ومالك بن العجلان، وأحيحة بن الجلاح، وقيس بن الخطيم، وغيرهم، على أن يسعوا بالصلح بين الحيين (أي عبس وذبيان)، فلم ينجحوا[51].

وبعد هذا الخبر لم نعد نقرأ شيئاً عن أحيحة يدل على وجوده بعد مولد الرسول ﷺ، الأمر الذي يشير إلى أنه توفي، على الأرجح، قبل سنة 570 م، كما يفهم من خبر ابن حجر المذكور آنفاً، بزمنٍ ربما يكون متقدماً أيضاً على عام 568 م، الذي قد لا يكون هو الآخر، عام شبوب حرب داحس والغبراء بين عبس وذبيان. فقد أصبت خبراً يقول: «روى الأصمعي عن أبي طفيلة قال: حدثني من رأى مُساوِرَ بن هند أنّه وِلد في حرب داحس والغبراء قبل الإسلام بخمسين عاماً»[52]. فإذا كان الرسول ﷺ قد بُعثَ سنة 610 م فإن ما قبلها بخمسين عام هو سنة 560 م، والله أعلم.

---

(49) انظر الكامل 1: 547. والمختصر في أخبار البشر 1: 79.

(50) انظر النابغة الذبياني لعمر الدسوقي 106. وقد اعتمد الدسوقي في تأريخ هذه الحرب على (كوسان دي برسفال) في كتابه مقال في تاريخ العرب قبل الإسلام الذي لم أتمكّن من العودة إليه.

(51) الكامل 1: 576.

(52) الإصابة 6: 171.

5"- صفات أحيحة وملامحه:

كانَ أُحَيْحَةُ سيِّدَ الأوس في الجاهلية، وتميَّزَ بصفات كثيرة ذكَرَتها كُتُبُ الأدب والتاريخ واللغة والأمثال؛ فقد نعته صاحب الأغاني بأنه كان كثير الصواب حتى لقد اعتقد الناس آنئذٍ أن تابعاً من الجن يكلِّمه، لأنه كان لا يظنُّ الشيءَ، فيُخبر به قومه، إلّا كانَ كما قال[53]. وفي شعره حِكَمٌ تشهد بحكمته وحنكته، فهو يقول:

اسْتَغْنِ عن كُلِّ ذِي قُرْبَى وذِي رَحِمٍ ... إنَّ الغنيَّ منِ اسْتَغْنَى عنِ النَّـاسِ
والبسْ عـدوّكَ في رِفْقٍ وفي دعـةٍ ... لبـاسَ ذي إربـةٍ للدَّهْـرِ لَبَّـاسِ
ولا تـغـرَّنْـكَ أضْـغـانٌ مـزمَّـلَةٌ ... قَدْ يُضْرَبُ الدُّبُرُ الدَّامِي بأَحْلاسِ[54]

وهذه حكم شعرية تتواكب وموقفه من جنود تُبَّع، الذين كان يحاربهم في النهار، ويرمي إليهم التمر بالليل، حتى لكأنها جاءت لتفسر سياسته التي اصطنعها آنئذٍ، والتي عرضنا لها في حديثنا عَنْ حربه مع تبّع.

وقد ذكر من صفات أحيحة أنه رجل صَنَعٌ للمال يبيع بيعَ الرِّبا بالمدينة، حتى كاد يحيط بأموالهم، فكأنَّ عدوى من طِباع اليهود الذين كان بين ظهرانيهـم قد أصابته..!

وها هوذا يؤكِّد في شعره رغبته في الغنى وتعلُّقه بالمال، وتكالبه عليه:

استغنِ أو مُتْ، ولايغررْكَ ذو نَشَبٍ ... من ابنِ عـمٍّ، ولا عَمٍّ، ولا خـال
واجمَعْ ولا تَحْقِـرَنْ شَيْئـاً تُجَمِّعُـهُ ... ولا تُـضيِّعـهُ يـومـاً عـلى حـال
كـلُّ النِّـداءِ إذا نـاديتُ يخـذلُني ... إلّا نِداءَيَ إذا نـادَيْتُ يـا مالِي[55]

---

(53) الأغاني 15: 39. والخزانة 3: 355.

(54) البيان والتبيين 2: 36.

(55) الجليس الصالح الكافي 1: 478 - 479.

ولم يَدْعُ أحيحة إلى كسب المال والغِنى فحسب، بل حاز هذا المال، وظفر بالغنى... فمما عُرِف عنه أنه امتلك حقول النخيل، وقام على إصلاحها، واتقن تأبير النخل، وحرص على شرائه، رغم لوم قومه له على ذلك، فهو القائل:

لَقَدْ لاَمَنِي في اشْتِراءِ النَّخِيـ ـلِ قَوْمي فكلُّهُمْ يَعْذِلُ
هِيَ الظِّلُّ في الصَّيْفِ حَقُّ الظَّلِيـ ـلِ، والمَنْظَرُ الأحْسَن الأَجْمَلُ
وتصبحُ حَيْثُ يَبِيتُ الرِّعَاءُ وإنْ ضَيَّعُوها وإنْ أهْمَلُوا[56]

وفي البيت الأخير نلاحظ أن شاعرنا هنا يفضل اقتناء النخيل على اقتناء الإبل، ويقارن بين الأمرين، فيرى أن النخل خيرٌ من الإبل، فقد قال ابن منظور في هذا البيت: «إنما عنى بالرِّعاء حَفَظَةَ النخلِ، لأنه إنّما هو في صِفَةِ النخيل، يقول: تصبح النخل في أماكنها لا تنتشر كما تنتشر الإبل المهملة»[57] ولعل حياة أحيحة في المدينة، وبعده عن البادية، كانا وراء نظرته الاقتصادية هذه، ووراء جنوحه إلى الإشادةِ بمظهر من مظاهر الحياة الزراعية التي كان يحياها أهل يثرب، على عكس ما هي الحال في موقف الناس من معطيات الحياة البدوية، التي كان قوامها وعمادها الإبل والشاء في البادية.

ومما شُهِرَ به شاعرنا بناؤه للآطام، وهي حصونهم وموطن عزّهم، ومن آطامه اثنان هما: (المستظل)، وهو الذي تحصن فيه يوم حارب تبّعاً، أبا كرب الحميري... (والضحيان)، وهو في العصبة من أرضه، التي يقال لها الغابة[58]. وقد ذكر ابن حبيب (245 هـ) أن (سِنمَّار) هو الذي بناه لأحيحة، وكان يعرف منه حجراً لو زُعْزِعَ، لسقط الحصنُ بأسره، ولما دلّ عليه أحيحة، رماه إلى الأسفل،

---

(56) الأزمنة والأمكنة 2: 335.

(57) اللسان (رعى).

(58) انظر الأغاني 15: 47. والخزانة 3: 358.

فمات[59]! وإن صدق هذا الخبر دلّ على لؤم وعقوق كبيرين انطوت عليهما نَفْسُ أحيحة. . .

وإذا كان هناكَ سحابةٌ من الشكّ تلفُّ هذا الخبر[60]، فإننا ربما نصدق ما ألصق بشاعرنا من صفة البُخْلِ وشدّة الحرص. فقد قال المبرد (286 هـ) مثلاً: «ويُرْوَى أن أحيحة بن الجلاح الأنصاري، وكان يُبَخَّل، كان إذا هبَّت الصبا طَلَع من أطمه، فنظر إلى ناحية هبوبها، ثم يقول لها: هبّي هبوبك فقد أعددت لكِ ثلاثمائة وستين صاعاً من العجوة أدفع إلى الوليد منها خمس تمرات، فيردُّ علي منها ثلاثاً لصلابتها، بعد جهد ما يلوك منها اثنتين»[61].

ورُوِيَ عن حرصه أن شخصاً رآه وهو يلقط تمرةً، فعاتبه، فقال: «التَّمْرةُ إلى التمرةِ تَمْرٌ»[62]. ثم قال:

«استغنِ أو مُتْ ولا يغررْكَ ذو نَشَبٍ ... مِنِ ابنِ عَمٍّ ولا عَمٍّ ولا خالِ
إنّي مُقيمٌ على الزَّوْراءِ أعمرُها ... إنَّ الحبيبَ إلى الإخوانِ ذو المالِ
كلُّ النِّداءِ إذا نادَيْتُ يَخْذُلُني ... إلَّا نِدايَ إذا نادَيْتُ يا مالي

فاشتهر بالبخل لذلك. وقالت له الأوس: فَضَحْتَنا بِبُخْلِكَ، كلما أردنا أن نقدّمكَ قالوا: بخيلٌ لا يصلح للتقديم»[63].

والحقُّ أنه لا يصح التسليم بكل ما جاء في هذا الخبر، فنحن نقرأ في

---

(59) انظر المنمق 339 ـ 340.

(60) نشك في هذا الخبر لأن (سنمار) نفسه هو الذي يُرْوَى أنه بنى الخورنق للنعمان بن الشقيقة، وهو النعمان بن امرىء القيس بن عمرو بن عدي بن نصر، فكان جزاؤه ما هو معروف. . . والنعمان بن امرىء القيس بن عمرو بن عدي من رجال القرن الرابع الميلادي، لأن أباه هو الذي ذكرت وفاته سنة 328 م في نقش النمّارة ـ انظر الأغاني 2 :144.

(61) الكامل في اللغة 3 :61.

(62) هذا مثل، ومما يُعْزَى إلى أحيحة قوله: «الذّود إلى الذّود إبل» ـ انظر الفرق بين المذكر والمؤنث ص 72. وفصل المقال 282.

(63) نشوة الطرب 1 :190 ـ 191.

مصادر أخرى أن أحيحة كان فارس الأوس وشاعرهم وجوادهم[64]. وهي صفات سنعالجها ها هنا. فأما أن يكون فارسهم، فهذا ما وقع إثباته فيما تقدم، فقد شارك أحيحة في حرب سُمير، وقتل نَضْلةَ بن مالك بن العجلان، وأسهم في حرب كعب بن عمرو، وقتل أخا عاصم بن عمرو، المدعو (أبا وحوحة). وأما كونه شاعرهم فسنعرض لشعره بعد قليل. ولكنَّ نعتَهُ بأنه جواد بني الأوس، فهذا هو المُحَيِّر، فكيف يكون جواداً من مرّت بنا أخبارٌ عن حبّه للمال، وحِرْصه على تجميعِهِ، وتفانيه في تحصيل الغنى، وبخلِهِ، ورِباه؟.

ومما يزيد الطين بلّة أن (ابن قدامة المقدسي) (620 هـ) وهو صاحب الخبر السابق، قد روى منافرةً مزعومة وقعتْ بين حفيد أحيحة، محمد بن عقبة، والزبرقان بن بدر أمام النابغة الذبياني، فقال فيها الحفيد عن جدّه:

«وأما أحيحةُ فرأسٌ معبود، وخلْقٌ محسود، قاتل...[65] وعلم الجود، وواهب ذات المواشي لقيس بن زهير ثمنها ثمانمائة ناقة، وضمن لكل مَنْ أتاه، إذا عقر ناقته على باب داره، خلفها، واحتفظ على عياله، فأحيحة أفضل من بدر»[66].

والمبالغة والتهويل واضحان في هذه المنافرة المُدَّعاة، فثمن الدرع الموشاة لا يعقل أن يكون ثمانمائة ناقة. وهذا التزيُّد والتكثُّر ينسحب على كلٍّ ما ورد في هذه المنافرة من صفات لأحيحة، الأمر الذي يُثير شُبْهةً في وقوع المناظرة بالذات، وفي مضمون ما جاء فيها أيضاً.

ويقتضي الإنصاف أن نشير إلى أن أحيحة كانت له شخصية متعددة الجوانب، فلعلّه، وإن كان بخيلاً، لم يكن ليأتي برذائل أو عيوب تودي بسمعته،

---

(64) انظر الاستبصار ص 307.

(65) كلمة ساقطة في أصل المخطوط كما قال المحقق.

(66) الاستبصار 314.

ولا سيما أنه كان زعيماً من زعماء الأوس دون ريب، وللزعامة شروطها وحقوقها. ولهذا نجده يقسم بالبيت الحرام أنه لا يعوّل على خطة دنية، يقول:

إنِّي والمِشْعَـرِ الحـرامِ ومـا حَجَّتْ قـريشٌ لَـهُ ومـا شَعَـرُوا
لا آخـذُ الخـطَّةَ الـدنيَّـةَ مـا دامَ يُـرَى مِنْ تضـارعٍ حَجَـرُ[67]

ولكننا لا نستطيع استبيانَ ما المرادُ بالخُطَّةِ الدنيَّةِ، بيدَ أن هذين البيتين يكشفان لنا عن تبجيل وتكريم يصدران عن أحيحة إزاء البيت الحرام، الذي كان موطن تقديس وتقدير عند العرب قاطبة. ومن المؤسف أن نفتقد أيضاً ما يعيننا على تحديد عقيدة الشاعر الروحية، أو مفاهيمه الدينية، التي ربما كان للتقليد اليهودي في يثرب تأثير فيها.

6" ـ شعر أحيحة:

إن الأدلة الكثيرة التي قدمناها ربما كشفت لنا بوضوح أن أحيحة كان شاعراً من الشعراء الجاهليين الأوائل الذين قُصِّد القصيد في عهدهم.

ويبدو أنه كان لأحيحة ديوان من الشعر قام بصنعه أحد علمائنا القدامى، فقد ذكر ابن خير الإشبيلي (575 هـ) شعرَهُ بين الأشعار التي رحلت إلى الأندلس، فكان مما ذكره أبو مروان بن سراج مما رواه عن أبي سهل الحرّاني[68]. ولكن لم يصل إلينا اسمُ جامعِ هذا الشعر أو صانعه، وكذلك لم تصل أية نسخة من نسخ المخطوطات التي أخذت عنه، فهو حتى الآن في عداد المفقود، أو المجهول، من دواوين الشعراء الجاهليين... ولهذا قُمْنا بجمع شعره ودراسة أخباره. وقد سبقنا إلى جمع شعر أحيحة الدكتور (حسن محمد باجودة)، ونشره عام 1979 في منشورات نادي الطائف الأدبي بالسعودية. ولكن عمل الدكتور (باجودة) لم يثننا

(67) معجم البلدان: (تضارع).
(68) انظر فهرسة ابن خير 397.

عن صنع هذا الشعر من جديد، وذلك لما انطوى عليه العمل السابق من ملاحظات وثغرات، منها مثلاً أنّه لم يضبط شعر أحيحة الضبط اللائق، وكان تخريجه للأبيات يشكو من نقص كبير، ومراجعه لم تَزِدْ على (37) مرجعاً، وأبيات أحيحة عنده لم تبلغ أكثر من (103) أبيات.

أما نحن فقد ضَبَطْنا فيه شعر الشاعر ضبطاً كاملاً، وتوسّعنا في تخريجه قَدْرَ المستطاع، ورصدنا رواياته المختلفة، وبلغت مصادرنا في دراسة حياة الشاعر، وصنع شعره، ثلاثة أضعاف مصادر الدكتور باجودة، مما مكّننا من إضافة (20) عشرين بيتاً إلى ما تَمَّ العثور عليه في المحاولة التي سبقت محاولتنا. وقد فَصَلْنا ما أجمع عليه الرواة، تقريباً، أنه لأحيحة، عَمَّا نُسِبَ إلى شاعرنا وإلى غيره من الشعراء، وشرحنا غريب شعره، وعرضنا للكثير من مشكلاته اللغوية والنحوية والعروضية، وهي أمور افتقر لها الصنيع السابق لهذا الشعر.

ورغم ذلك فنحن نقدّر أن كثيراً من شعر أحيحة قد ضاع في رحلته من القرن الخامس الميلادي حتى هذا القرن، بدليل أن أبياتاً قليلة من قصائد طويلة هي وحدها التي وصلت إلينا، وضاعت بقية القصيدة، فأبو الفرج الأصفهاني مثلاً يقول بعد هذين البيتين، اللذين قالهما أحيحة في زوجه سلمى:

أَخْلَقَ الرَّبْعُ من سُعادَ فأَمْسَى ... رَبْعُـهُ مُخْلِقاً كـدَرْسِ الْمَـلاةِ

بـالِياً بَعْـدَ حاضـرٍ ذِي أَنِيسٍ ... مِنْ سُلَيْمَى إذ تَغْتَدِي كالْمَهاةِ

«وهي قصيدةٌ طويلةٌ، يُقال إنَّ في هذين البيتين منها غناء»[69].

وقد عثرنا في معاجم اللغة، كاللسان وغيره، على أبيات مفردات، لا نظنّ إلا أنها أبعاض قصائد مندثرة، لم يبلغنا منها إلا هذه الشذرات... فورود أبيات لشاعرنا في أكثر من خمس وعشرين مادة في اللسان، يصعب أن يقع دون أن يكون

(69) الأغاني 15: 51.

صاحب اللسان، أو من نقل عنهم، قد عادوا إلى ديوان لأحيحة، بقي سالماً إلى القرن الثامن الهجري، أو إلى زمن قريب منه. . .

ومهما يكن من أمر، فالديوان لم يصل إلينا، وقد تَمَكَّنا ـ كما ذكرنا ـ من جمع (123) بيتاً لأحيحة، توزَّعتْ على إحدى وعشرين قصيدة ومقطعة، من بينها ست قصائد. أما الأبيات التي نازع أحيحةَ فيها شعراءُ آخرون، فقد بلغت (14) بيتاً.

المصادر والمراجع

(أ) الكتب:

1 ـ أخبار عبيد بن شرية في أخبار اليمن وأشعارها وأنسابها (ضمن كتاب التيجان في ملوك حِمْيَر)، ط 2 صنعاء 1979.

2 ـ الأزمنة والأمكنة، للمرزوقي، حيدر آباد الدكن 1322 هـ.

3 ـ الاستبصار في نسب الصحابة من الأنصار، لموفق الدين عبد الله بن قدامة المقدسي، تحقيق علي نويهض، بيروت 1971.

4 ـ أسد الغابة في معرفة الصحابة، لابن الأثير، مصر 1280 هـ.

5 ـ الاشتقاق، لابن دريد، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة 1958 م.

6 ـ الإصابة في تمييز الصحابة، لابن حجر العسقلاني، مصر 1332 هـ.

7 ـ الأغاني، لأبي الفرج الأصفهاني، مصورة دار الكتب المصرية، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

8 ـ أنباء نُجَباء الأبناء، لابن ظفر الصقلي، بيروت 1910.

9 ـ أنساب الأشراف للبلاذري، تحقيق محمد حميد الله، القاهرة 1956.

10 ـ البداية والنهاية، لابن كثير، مصر 1351 هـ/ 1932 م.

11 ـ البيان والتبيين، للجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة 1949.

12 ـ تاريخ آداب اللغة العربية، لجرجي زيدان، بيروت.

13 ـ تاريخ الطبري، (تاريخ الأمم والملوك)، للطبري، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مصر 1968.

14 ـ التيجان في ملوك حِمْيَر، لوهب بن منبه، ط 2 ـ صنعاء 1979.

15 ـ الجليس الصالح الكافي والأنيس الصالح الشافي، للنهرواني، تحقيق محمد مرسي الخولي، بيروت 1981 ـ 1982.

16 ـ جمهرة أنساب العرب، لابن حزم الأندلسي، تحقيق عبد السلام هارون، 1962.

17 ـ جمهرة النسب، لابن الكلبي، تحقيق عبد الستار فرّاج، الكويت، 1983.

18 ـ خزانة الأدب، للبغدادي، تحقيق عبد السلام هارون، الرياض والقاهرة 1979 فما بعدها.

19 ـ الروض الأنف، للسهيلي، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، بيروت 1978.

20 ـ السيرة النبوية، لابن هشام، تحقيق مصطفى السقا وصحبه، القاهرة ط 2 ـ 1955.

21 ـ شرح القصيدة الدامغة، للهمداني، تحقيق محمد بن علي الأكوع الحوالي، القاهرة 1978.

22 ـ شروح سقط الزند، للتبريزي، والبطليوسي، والخوارزمي، تحقيق لجنة إحياء آثار أبي العلاء، دار الكتب المصرية 1945.

23 ـ طبقات فحول الشعراء، لابن سلام الجمحي، تحقيق محمود شاكر، ط2 ـ القاهرة 1974.

24 ـ العرب على حدود بيزنطة وإيران، لنينا فكتور فنابيغوليفسكيا، ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم، الكويت 1985.

25 ـ العرب قبل الإسلام، لجرجي زيدان، بيروت، د. ت.

26 ـ عيون الأثر لابن سيد الناس، القاهرة 1356 هـ.

27 ـ الفاخر، للمفضَّل بن سلمة، تحقيق عبد العليم الطحاوي، القاهرة 1974.

28 ـ فصل المقال في شرح كتاب الأمثال، للبكري، تحقيق إحسان عباس، وقطامش، بيروت 1971.

29 ـ فهرسة ابن خير الإشبيلي، طبع بيروت.

30 ـ الكامل في التاريخ، لابن الأثير، بيروت 1965.

31 ـ كُنَى الشعراء، لابن حبيب (ضمن نوادر المخطوطات)، تحقيق هارون القاهرة ط 2 ـ 1973.

32 ـ محاضرات مجمع اللغة العربية، دمشق.

33 ـ المحبر، لابن حبيب، تحقيق ايلزة ليختن شتيتر ـ حيدر آباد 1942.

34 ـ المختصر في أخبار البشر، لأبي الفداء، مصر، د. ت.

35 ـ المدينة في العصر الجاهلي، (الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية والدينية) لمحمد عيد الخطراوي دمشق، بيروت ط 2 ـ 1984.

36 ـ المعارف، لابن قتيبة، تحقيق ثروت عكاشة، القاهرة 1960.

37 ـ معجم البلدان، لياقوت الحموي، بيروت، دار صادر 1404 هـ، 1984 م.

38 ـ المُفَصَّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، لجواد علي، بيروت ط 2 ـ 1978.

39 ـ المنمَّق في أخبار قريش، لابن حبيب، تحقيق خورشيد فاروق، حيدر آباد 1384 هـ/ 1964 م.

40 ـ النابغة الذبياني، لعمر الدسوقي، القاهرة، ط 6 ـ 1976.

41 ـ نشوة الطرب في تاريخ جاهلية العرب، لابن سعيد الأندلسي، تحقيق نصرت عبد الرحمن، عمان، 1982.

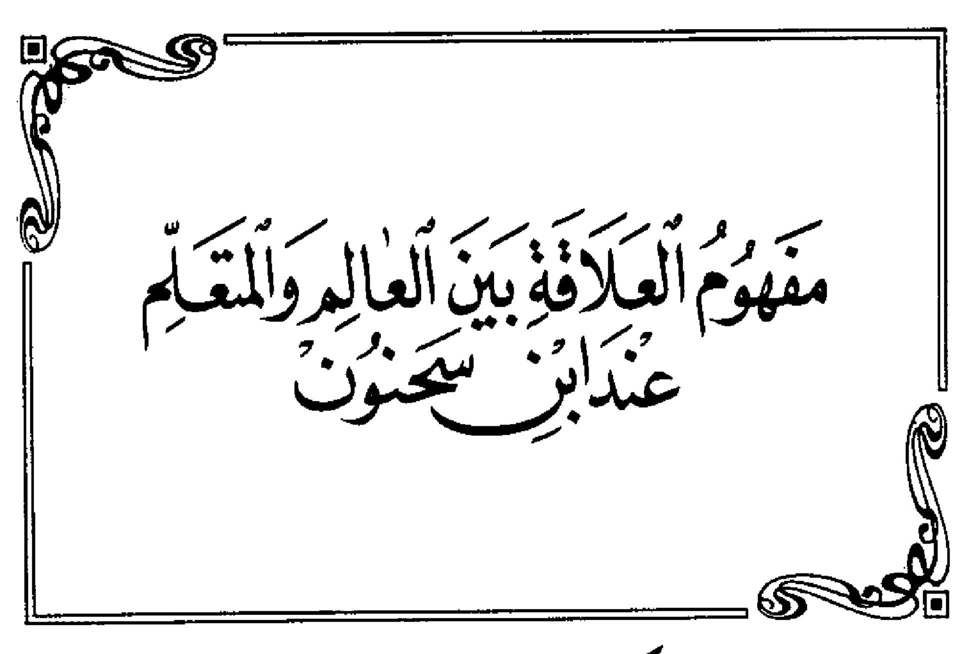
42 ـ نهاية الأرب، للنويري، ط دار الكتب المصرية 1924.

43 ـ وفاء الوفا، للسمهودي، مصر 1326 هـ.

(ب) الدوريات:

1 ـ مجلة الدراسات الشرقية، المجلد السابع، روما 1918.

2 ـ مجلة العرب، ربيع الأول 1351، مايو 1971، ج 9، الرياض 1351 هـ، 1971 م.



مفهوم العلاقة بين العالم والمتعلم عند ابن سحنون

الدكتور محمد بن عمران
جامعة الفاتح - الجماهيرية العظمى

تهدف هذه الورقة إلى دراسة الآراء التربوية والتأديبية لأقدم فقيه كتب في مجال التعليم. فمن هو ذلك الفقيه؟، ثم ما هي النظرية التي نادى بها في مجال التربية والتعليم؟.

نستعرض أولاً حياة هذا العالم المربي الذي كان له باع طويل في التربية عموماً، وفي التعليم الديني بشكل خاص، فنقول:

يعتبر محمد بن سحنون من أوائل الفقهاء الذين أفردوا رسالة خاصة حول التعليم، وذلك في رسالة «كتاب آداب المعلمين»، وهي عبارة عن مسائل تربوية تدور حول طبيعة وأصول العلاقة بين المعلم والطالب. هذه المسائل يجيب عنها ابن سحنون بما يتوافق مع مواقف الرسول ﷺ، من خلال سيرته، من مسألة التعليم والتأذيب.

وابن سحنون هو: «أبو عبد الله محمد بن أبي سعيد سحنون، ابن حبيب

التنوخي، مولده بالقيروان، سنة 202 هـ. والقيروان إذ ذاك تعتبر دار السنة ومحط طلاب علوم الشريعة من سائر أنحاء المغرب»[1].

أما رسالته فهي تعطي صورة عن منهاج التعليم المتبع في «الكُتّاب»: مواده، طرائقه، ما هو إجباري، وما هو مستحسن، وهي تجيب عن مسائل ـ كما قلنا ـ تدخل في أصول العلاقة وأحكامها بين المعلم والتلميذ.

وهذه الرسالة ليست عبارة عن مجموعة من النصائح والإرشادات، بل هي في الحقيقة تقرير لواقع تربوي معين، لا مجال لاعتبـاره مثاليـاً، وهو حـال «الكتاتيب» زمن ابن سحنون.

والرسالة من جهة أخرى هي مجموعة أحكام حول أوضاع التأديب والتعليم، إما حاصلة بالفعل، ولذلك يُسأل عنها، أو ممكنة الحصول. وهنا السؤال عنها دليل اهتمام بهدف الوقاية من المشكلات حتى لا يقع الخطأ والخلل في العملية التربوية.

إن عبد الله عبد الدائم قد اعتبر رسالة ابن سحنون مؤلفاً قيماً في التربية والتعليم عند المسلمين[2].

وفي رأيي، إن هذه الرسالة من أهم ما كتب في مجال التربية الإسلامية، ومن الجائز اعتبارها بمثابة مصدر غني لمن تناول موضوعاتها من بعده.

وفي هذا الصدد أشار أحمد الأهواني إلى أن رسالة ابن سحنون كانت مصدراً لما كتبه القابسي في القرن الرابع الهجري[3].

وإذن، لا بد من أن نقف عند هذه الرسالة، لنعطيها القيمة التي تستحقها كنبع وأساس في الفكر التربوي.

---

(1) محمد بن سحنون. «كتاب آداب المعلمين»، تحقيق: حسن حسني عبد الوهاب، تونس: دار الكتب الشرقية، 1972. ص 22.

(2) عبد الله عبد الدائم. «التربية عبر التاريخ»، بيروت: دار العلم للملايين، 1973. ص 352 ـ 353.

(3) أحمد فؤاد الأهواني. «التربية في الإسلام»، القاهرة: دار المعارف، 1968. ص 41.

والرسالة تبتدىء بحديث للرسول ﷺ حول تعليم القرآن: «أفضلكم من تعلّم القرآن وعلّمه»[4].

وإيراد هذا الحديث منذ البداية يعتبر مؤشراً على تطابق رؤية ابن سحنون التربوية والواقع التعليمي آنذاك في العالم الإسلامي، حيث كان تعليم الصبيان في الكتاتيب يبتدىء بتعليم القرآن أولاً، ثم اللغة والشعر والحساب. إن ابن سحنون يشير في رسالته أيضاً إلى ضرورة تعليم فن الخطابة. وهنا نحب أن نشير إلى أن ابن خلدون يقرر هذا الواقع التربوي نفسه في مقدمته، حيث يقول: «وأما أهل إفريقيا فيخلطون في تعليمهم للولدان القرآن بالحديث في الغالب، ومدارسة قوانين العلوم وتلقين بعض مسائلها، إلا أن عنايتهم بالقرآن واستظهار الولدان إياه، ووقوفهم على اختلاف رواياته، أكثر مما سواه»[5].

لذلك، فإننا نعتبر، مرة أخرى، رسالة ابن سحنون في التربية وثيقة تاريخية تتحدث باختصار عن أوضاع التعليم في القيروان خاصة، وعن العلاقة الحاصلة والمطلوبة بين التلميذ والمعلم.

ولنبدأ الآن في شرح المسائل الأساسية التي تحتويها هذه الرسالة:

1 ـ في العلم وفضله:

يرى ابن سحنون أن في تعلم القرآن وفي تعليمه ضرورة أولى، منطلقاً وغاية. فهو يبدأ رسالته ـ كما ذكرنا سابقاً ـ بالإلحاح الشديد على أن تعلّم القرآن يكون من أبرز الأمور الدينية التي تساعد على فهم الشريعة، وتثبيت الإيمان في النفوس.

ومن أجل تدعيم ذلك الرأي، وهو الشائع في الفكر التربوي العربي الإسلامي، فإن ابن سحنون يلجأ إلى إظهار فضائل تعلم القرآن وتعليمه. ولذلك فإنه يجمع الأحاديث، ويورد الشائع من الأقوال المأثورة، فيستشهد بكل ذلك،

---

(4) محمد بن سحنون. «كتاب آداب المعلمين»، تحقيق: حسن حسني عبد الوهاب، ص 75.

(5) عبد الرحمن بن خلدون. «مقدمة ابن خلدون»، الطبعة الأولى، بيروت: دار القلم، 1978. ص 538.

وعلى رأسها الحديث ـ المذكور أعلاه ـ: «خيركم من تعلّم القرآن وعلّمه». هنا نجد أن تصنيف المؤمنين يكون وفق معيار هو قراءتهم للقرآن أو عدمها، وهذا يكون أيضاً بتنسيقهم في درجات: أفضلها المؤمن الذي يقرأ القرآن ويعمل به، وتأتي بعدها درجة الذي يقرأ القرآن ولا يعمل به[6].

وفي باب إبراز فضائل تعلّم القرآن وقراءته، يتناول ابن سحنون فضل التعلّم والتعليم، والحث عليهما ليحقق الشخص المتعلم مكانة مرموقة في الحياة. فالإنسان الصالح هو الذي يتحلى بالآداب، ويقرأ القرآن باستمرار. وقد نفَّر ابن سحنون من تعلم القرآن ونسيانه.

ومن جهة أخرى، ليس تعلم التلميذ للقرآن واجباً دينياً فقط، بل يجب النظر إلى تعلم القرآن كمسعى لكسب الفضائل، وتحقيق المراتب العالية عند الله. وذلك كله استناداً إلى الحديث الأول المذكور في رسالة ابن سحنون حول تعلم القرآن وتعليمه. «فالذي يعلم ولده فيحسن تعليمه، ويؤدبه فيحسن تأديبه، فقد عمل في ولده عملاً حسناً، يرجى له من تضعيف الأجر فيه»[7].

وحيث إنه لا بد عندِ القيام ببعض الواجبات الدينية من قراءة القرآن، فقد درج المسلمون على تعلم ذلك وتعليمه لأبنائهم، والوالد الذي يحرم ابنه من التعلم أو يهمل تعليمه، والد جافٌّ لا رغبة له في الخير.

وإذن، فإن تعليم القرآن وتعلمه سنة درج عليها المسلمون، حتى أصبحت واجباً لا عودة عنه، إلا عند ناكر فضل، و«جاف وبخيل». وإذا كان من واجب الوالد تعليم ابنه الصلاة، وتعليم الصلاة يلزمه تعلم قراءة القرآن، فمن باب أولى بالوالد تعليم ابنه القرآن إلى جانب الصلاة. وإذا لم يتكفل الوالد بهذا، فإن أي إنسان آخر يتولاه سيحظى بالأجر عند الله. وهنا نحب أن نلاحظ أن المسلمين لم يدرجوا آنذاك على إقامة الكتاتيب لتعليم أولادهم على نفقة بيت المال، ورأوا في هذا العمل واجب على كل والد نحو ولده.

---

(6) أحمد فؤاد الأهواني. «التربية في الإسلام»، ص 353 ـ 354.

(7) أحمد فؤاد الأهواني. «التربية في الإسلام»، ص 354.

2 ـ في آداب المعلم:

إن أهم ما يلفت النظر هو أن ابن سحنون لم يتناول في رسالته آداب التلميذ بتفصيل وتوضيح، ولكنه أسهب في تحليل آداب المعلم، أو واجباته وشروطه، وما إلى ذلك.

وبتعبير آخر، إن ابن سحنون قد ركز في حديثه على المعلم، وشروطه، ولوازم تعامله مع التلاميذ، مع شبه تغييب لهؤلاء ـ أي التلاميذ ـ من حيث آدابهم، ووظائفهم تجاه المعلم، إلا فيما يخص مسألة التأديب، التي سيأتي شرحها، وهي من طرف المعلم، فإنه يذكر، مثلاً: «إذا جاوز الصبي حدود الأدب»، أو أن المعلم «يؤدبهم على اللعب والبطالة والكسل».

ولعل هذا التغييب لدور الولد عائد إلى عدم بلوغه سن الرشد. حيث يمكن تحديد مرحلة التعليم في الكُتّاب ـ كما هو متعارف عليه ـ من خمس إلى عشر سنوات على التقريب. والدليل على ذلك قول ابن سحنون نفسه: «وينبغي للمعلم أن يأمرهم بالصلاة إذا كانوا بني سبع سنوات، ويضربهم عليها إذا كانوا بني عشر»[8].

إذن، مرة أخرى، لم يتحدث ابن سحنون في رسالته بالتفصيل عن الآداب والشروط التي يجب توفرها في طالب العلم. فالرسالة تنصب بقوة على معالجة أحوال المعلمين، كما أنها تناولت العلائق بين الطرفين: «المعلم والمتعلم». ودرست ما يترتب على العقد الذي افترضه ابن سحنون بين الطرفين، المعلم وولي أمر التلميذ (المتعلم)، لذا لم يدرس ابن سحنون مباشرة في رسالته الآداب التي يجب أن تتوافر في طالب العلم.

وفوق هذا، لم يكن الدافع لرسالة ابن سحنون، أو غيره، ممن عالجوا أمور التربية والتعليم، وضع علاج لصعوبات التعليم وقلة انتفاع الكثير من التلاميذ. لقد كان الدافع الأقوى والأوضح عنده إجلاء ما غمض من مشكلات، ووضع لما أشكل على المسلمين في عصره حول موضوع «إجارة» المعلم، وما يترتب عليها من

(8) محمد بن سحنون. «كتاب آداب المعلمين»، تحقيق: حسن حسني عبد الوهاب، ص 109.

التزامات وأحكام بين قطبي عملية التعليم: ولي أمر التلميذ والمعلم.

ولهذا، نجد ابن سحنون يحاول أن يساعد المعلم على تخطي تلك الصعوبات والمشكلات، ليحل له الأجر.

وهكذا يرسم شيخنا للمعلم الطريق الصحيح للتعامل مع التلاميذ. ويقوم ذلك على المبادىء والأسس التالية:

(أ) **أن يكون بالمتعلمين رحيماً**: إن العلاقة التربوية في الكتّاب تتم ـ كما يقول ابن سحنون ـ، أو يجب أن تتحقق بداية، تحت شعارين مهمين، أولهما: مبدأ الرحمة.

وفي هذا الصدد يقول ابن سحنون: «حدثني أبي سحنون. . . عن سيف بن محمد قال: كنت جالساً عند سعد الخفّاف، فجاءه ابنه يبكي. فقال: يا بني ما يبكيك؟. قال: ضربني المعلم. قال: أما والله لأحدثنكم اليوم. . . قال رسول الله ﷺ: شرار أمتي معلمو صبيانهم، أقلهم رحمة لليتيم، وأغلظهم على المسكين»[9].

فعلى المعلم، وهو البديل عن ولي الأمر، أن يكون رحيماً بالتلاميذ، وأن يسوسهم في كل ما فيه نفعهم وخيرهم. وكذلك فليس له أن يكون دائماً عابساً، لأن العبوس من الفظاظة التي تجعل التلميذ يكره المعلم والتعليم. ولذا، يجب على المعلم أن يستعملها فقط عند الحاجة ليدرك التلاميذ، مثلاً، أنها من باب العقوبة والتأديب.

وإذا استعملها ـ أي العبوسة ـ في أوقاتها، وعند الحاجة، أو إذا استعملت للتأديب دون الضرب، فإنها تكفي المعلم إنزال العقوبة.

وكما أنه يطلب من المعلم ألا يكون دائماً عبوساً، فمن المناسب أيضاً ألا يتبسط للتلاميذ تبسط الاستئناس، لأن هذا موحش أيضاً، ويؤدي إلى مثل ما أدى إليه الانقباض أو العبوس الدائم.

---

(9) محمد بن سحنون. «كتاب آداب المعلمين»، تحقيق: حسن حسني عبد الوهاب، ص 89.

وهكذا. . . يكون الموقف المعتدل هو الذي يقوم بين النقيضين، أي في التوسط، أي الذي يلبس في كل حال لبوسها، يستعمل الشدة عند اللزوم، والرأفة عندما تدعو الحاجة. لا الشدة ولا اللين، لا القساوة الدائمة ولا الرفق الدائم. تلك طريقة أساسية وصحيحة في العملية التعليمية.

(ب) **أن يكون بالمتعلمين عادلاً**: ذلك هو الشعار الثاني الذي نادى به ابن سحنون، وهو مبدأ العدل.

وفي هذا الصدد يقول ابن سحنون: «حدثني أبي سحنون. . . عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: أيما مؤدب وَلِيَ ثلاثة صبية من هذه الأمة فلم يعلمهم بالسوية، فقيرهم مع غنيهم وغنيهم مع فقيرهم، حُشِرَ يوم القيامة مع الخائنين»[10].

ويذكر ابن سحنون حديثاً آخر أخذه عن والده، يقول: «عن أنس بن مالك، عن الحسن قال: إذا قوطع المعلم على الأجرة، فلم يعدل بينهم ـ أي الصبيان ـ كتب من الظلمة»[11].

إن حركية العلاقة بين المعلم والتلميذ متأتية من وظائف المعلم وشروطه، أي من الفعل التربوي. فالمعلم هو الطرف الفاعل، عدلاً ومساواة، بينما التلميذ يتلقى الأوامر فقط، وما عليه إلا أن يقبل المعاملة الحسنة، أو السيئة. ولكن المعلم قد يتأثر أحياناً بما يقدمه له بعض التلاميذ من هدايا، أو قد يتقاضى منهم أجوراً تختلف بحسب حالة الأهل المادية. هنا يحذر ابن سحنون معلم التلاميذ من أن يتأثر بهذه الأمور، أو أن يلجــأ إلى الاعتناء بأحدهم أكثر من الآخر، وهذه المعاملة ليست بالطبع من العدل بشيء.

والظاهر من سياق الرسالة أن ابن سحنون يفترض أن موافقة المعلم من حيث المبدأ على قبول تعليم التلميذ، بغض النظر عن الأجر الذي يتقاضاه، يترتب عليه وفاء بالعهد الذي قطعه وبالشرط الذي قبله. ومع هذا، يبدو أن شيخنا يجيز للمعلم

(10) محمد بن سحنون. «كتاب آداب المعلمين»، تحقيق: حسن حسني عبد الوهاب، ص 85.
(11) محمد بن سحنون. «كتاب آداب المعلمين»، تحقيق: حسن حسني عبد الوهاب، ص 85.

أن يمارس التفضيل بين التلاميذ، ولكن خارج أوقات تعليمهم، أو حينما يشترط على أولياء الأمور أنه سيفضل التلميذ ذا الأجرة الكبيرة على التلميذ ذي الأجرة القليلة، ووافقوه على ذلك، فيحق له عندئذ ممارسة عملية التفضيل.

(جـ) **الاهتمام بتحصيل المتعلمين**: هنا يضع ابن سحنون برنامج عمل للمعلم من أجل تفقد التلاميذ في دراستهم قراءة وكتابة. فعليه أن يوزع عمله اليومي بين القراءة والكتابة، مثيراً فيهم الحماس والمناقشة، محركاً دوافعهم وهممهم. «وليلزم المعلم الاجتهاد، وليتفرغ لهم... وينبغي أن يجعل لهم وقتاً يعلمهم فيه الكتب، ويجعلهم يتمايزون ـ أو يتخايرون ـ، لأن ذلك مما يصلحهم». «ولا يجوز للمعلم أن يكتب لنفسه كتب الفقه إلا في وقت فراغه من التعليم». «... ولا يحق للمعلم أن يستخدم الصبيان في طلب حوائجه، أو لأغراضه الخاصة»[12].

فإلى جانب الرحمة والعدل، وهي أفعال المعلم تجاه تلاميذه، هناك المسؤولية والأمانة العلمية، وهي أفعاله تجاه ذاته وتجاه التلاميذ، وبدونهما يصعب تحقيق العدل والرحمة..

فالتفرغ، مثلاً، شرط أساسي في التعليم، وفي قيام علاقة سليمة بين طرفيه، وعدم استغلال موقعه كمعلم، (له الاحترام والهيبة والطاعة)، وتسخير التلاميذ لأغراضه الخاصة، فتنتفي عنهم منفعة العلم، وينتفي عنه التعليم بالرحمة والعدل.

وبما أن المعلم مُستأجَر للتلميذ، فإن عليه أن يعطي ذلك التلميذ العناية والوقت الكافيين من أجل تحصيل العلم، فيحدد له مثلاً وقت الإجازات الأسبوعية. بل إن ابن سحنون يحذر المعلم من الخروج لقضاء حاجاته الخاصة، أو واجباته الشخصية، في الأوقات التي هي من حق التلاميذ، مثل الخروج وراء الجنائز أو لعيادة المرضى؛ أو إيفاد بعض التلاميذ لتفقد بعضهم الآخر، أو لاستدعاء بعضهم إلى الكتاب، حرصاً على أوقاتهم.

ومن الطرائق التعليمية التي يشير بها ابن سحنون على المعلم: ألا ينقل

---

(12) محمد بن سحنون. «كتاب آداب المعلمين»، تحقيق: حسن حسني عبد الوهاب، ص 100 ـ 109.

التلميذ، مثلاً، من سورة إلى أخرى، أو من درس إلى آخر، إلا بعد التأكد من إتقانه قراءة وحفظ وكتابة.

وهكذا نجد رسالة ابن سحنون تضع المعلم في دائرة المسؤولية الضخمة التي يصعب تحملها. فشيخنا يقيد المعلم بالأخلاق والضمير من جهة كرادع ذاتي، وبالشرع والدين من جهة أخرى كرادع ديني. ونجده من ناحية أخرى يهتم بشؤون المعلم فيتناولها في أدق الأمور، البسيط منها والمعقد، مثل المرض، والتعب، والوفاة، والانتقال، وغيرها. هذه الأمور يضع لها ابن سحنون الحلول في حدود الشرع والنظر العقلي. فيستخدم النقل حيناً (آية، حديث، خبر) إذا تيسر له ذلك، أو يعتمد على العرف والعادة، أو يستند إلى العقل. ومن هنا كانت أحكام ووظائف المعلمين متميزة بالدقة والصعوبة من الناحية التطبيقية. الأمر الذي يؤدي أحياناً ببعض المعلمين إلى الخروج عن الحدود المرسومة لهم بحكم العقود التي أبرموها مع أولياء أمور التلاميذ. وفي هذا الصدد يقول ابن سحنون: «من هنا سقطت شهادة أكثر المعلمين لأنهم غير مؤدين لما يجب عليهم، إلا من عصم الله»[13].

3 ـ مفهوم العلاقة التربوية والاجتماعية:

إن حركية العلاقة بين المعلم والتلميذ متأتية ـ كما ذكرنا أعلاه ـ من وظائف المعلم ودوره التربوي والتأديبي، وما على التلميذ إلا أن يسمع معلمه ويطيع أوامره، ويتقبل معاملته.

ولكن إذا اقتصرنا على مثل هذا الموقف في تقويم العلاقة، فإنه يتبادر إلى الذهن فوراً أنها علاقة غير متوازنة، ومن الممكن أن يكون اتجاهها الغالب نحو الخلل والاضطراب والتسلط.

وبما أن لكل متعلم غير بالغ ولي أمر، فإن على المعلم عندما يبدأ في ضبط العلاقة وحفظها من التجاوز، أن يجعل ولي أمر التلميذ طرفاً في هذه العلاقة: «عن

(13) أحمد فؤاد الأهواني. «التربية في الإسلام»، ص 357.

الرسول ﷺ قال: أدب الصبي ثلاث دُرر، فما زاد عليه قوصص به يوم القيامة»[14] «وإنما ذلك، لأنه يضربهم إذا غضب، وليس على مناقصهم. ولا بأس أن يضربهم على مناقصهم، ولا يجاوز بالأدب ثلاثاً، إلا أن يأذن الأب في أكثر من ذلك، إذا آذى أحداً»[15].

إذن، لا يجوز الضرب أكثر من ثلاث إلا إذا آذى التلميذ أحداً. وحتى في هذه الحال، فإن المعلم لا يجاوز حدّه إلا بإذن الأب. فهذا الأخير هو المسؤول. وبذلك هو طرف في العلاقة، يُدخل فيها الصفة الاجتماعية ـ التربوية، مشاركاً بذلك مع المعلم في كيفية تأديب ولده وتربيته. والأمثال كثيرة حول تدخّل الآباء مع المعلمين في تربية التلاميذ. ففي غالب الأحيان، يضع الأب للمعلم الخطوط الرئيسية حول تعليم ابنه وتهذيبه، والمنهج الذي يفضل أن يدرسه إياه. وقد أوصى سحنون معلم ابنه محمد حين دفعه إليه، بقوله: «لا تؤدبه إلا بالمدح ولطف الكلام، ليس هو ممن يؤدّب بالضرب والتعنيف»[16].

إن علاقة المعلم بالأهل لا تقتصر فقط على مسألة التعليم والتأديب، فالمعلم عبر علاقته بالمتعلمين، وهم همزة الوصل، يظل من واجباته استئذان الأهل والأخذ برأيهم في أغلب الأمور التي قد يحصل منها ضرر للمتعلمين. «قلت: أيُرسل الصبيان بعضهم في طلب بعض؟. قال: لا أرى ذلك يجوز له ـ للمعلم ـ إلا أن يأذن له آباؤهم وأولياء الصبيان في ذلك. . . وليتعاهد الصبيان هو بنفسه في وقت انقلاب ـ أي انصراف ـ الصبيان، ويخبر أولياءهم أنهم لم يجيئوا»[17].

ففي غياب إدراك التلميذ مصلحته في التعلم والتأدّب، يكون الضابط الرئيس لهذه العلاقة غير المتكافئة ـ بحكم تفاوت طرفيها في الإدراك ـ الشرع من جهة، الوازع الديني، مسألة الحلال والحرام كجواز الهدية للمعلم من دون السؤال،

(14) محمد بن سحنون. «كتاب آداب المعلمين»، تحقيق: حسن حسني عبد الوهاب، ص 92 ـ 93.
(15) محمد بن سحنون. «كتاب آداب المعلمين»، تحقيق: حسن حسني عبد الوهاب، ص 89.
(16) محمد بن سحنون. «كتاب آداب المعلمين»، تحقيق: حسن حسني عبد الوهاب، ص 51.
(17) محمد بن سحنون. «كتاب آداب المعلمين»، تحقيق: حسن حسني عبد الوهاب، ص 109.

وعدم جوازها بالسؤال أو الترغيب أو التهديد بالتخلية من الدرس[18]. ومن جهة ثانية، وفي ظل الشرع أيضاً، يقوم ولي الأمر بمهام الحفاظ على توازن العلاقة التربوية داخل الكُتّاب، بالمشاركة مع المعلم في تقرير أمور تعليم الصبيان وتهذيبهم.

إذن، هناك علاقة ثلاثية الأطراف: بين المعلم، والتلاميذ، وأولياء أمورهم. واتجاه العلاقة من المعلم إلى التلاميذ تقع في إطار: العدل، والرحمة، والمسؤولية، والتربية. ومن جهة التلاميذ، في إطار: الأدب، والاستيعاب، والاحترام، والفهم. ومن جهة أولياء الأمور، في إطار: دفع الأجر، وإكرام المعلم، والإذن له بالتصرف عند الضرورة، ومشاركته في تعليم أبنائهم وتهذيبهم.

إن التوازن العام للعلاقة التربوية الاجتماعية، المبيَّنة أعلاه، يتحقق أولاً وأخيراً عبر الشرع. وضمن الشروط والمعايير الدينية اللازمة للمؤمن.

4 ـ مفهوم الثواب والعقاب:

ينظر ابن سحنون إلى الثواب والعقاب من زاويتين: الأولى شرعية، أي ما يجيزه الشرع في هذا المضمار. وتتعلق الثانية بالناحية التربوية والتأديبية، وما يتوجب على المعلم فيها.

من حيث النقطة الأولى، يرى ابن سحنون أن المعلم يقيد بما يقره الشرع، ويجيزه الأهل من ناحية، وربما أصبح عرفاً ومألوفاً عند الجميع من ناحية أخرى.

1 ـ **في العقوبة**: الرفق هو الأساس، ولكن يستحب التشديد على التلاميذ ويتدرج ابن سحنون في العقوبة، حيث تبدأ بالعبوس والاستيحاش في بعض الأحيان إلى الضرب في أحيان أخرى بقدر حجم الجرم أو الخطأ. ولكن «لا يجاوز بالأدب ثلاثا»، لأن الرسول ﷺ قال: «أدب الصبي ثلاث درر». أما في حالة الجرم أو الخطأ الكبير، حيث يستحق التلميذ عقوبة أكثر من ذلك، فلا يجيز ابن سحنون للمعلم ـ كما أشرنا سابقاً ـ إنزالها بالمتعلم، إلا بعد استشارة أهله، وأخذ موافقتهم

(18) محمد بن سحنون. «كتاب آداب المعلمين»، تحقيق: حسن حسني عبد الوهاب، ص 96 ـ 97.

في ذلك، وتكون بزيادة على الثلاث، وتكون هذه الزيادة متناسبة مع التقصير الذي أقدم عليه التلميذ. «ولا يجاوز بالأدب ثلاثاً، إلا أن يأذن الأب في أكثر من ذلك، إذا آذى أحداً».

ولكن ابن سحنون يحذر المعلم من الوقوع في الخطأ، حتى لا يحمل إثماً أو يسيء للمتعلم، فينبهه بألا ينزل العقوبة بالتلميذ، وهو غضبان، وذلك كي تكون عقوبته في حدود الشرع والعقل من ناحية، وتأتي في مصلحة التلميذ من ناحية أخرى.

2 - **في الثواب**: لم يتحدث ابن سحنون كثيراً عن الثواب، على اعتبار أن ليس له من المحاذير الشرعية والأخلاقية كتلك التي تترتب على العقوبة. فالثواب لا يتعدى الاستحسان والاستئناس في حدود التشجيع والتحريك للهمم. «وينبغي أن يجعل لهم - التلاميذ - وقتاً يعلمهم فيه الكتب، ويجعلهم يتمايزون لأن ذلك مما يصلحهم».

وهكذا يكون الثواب والعقاب عند ابن سحنون في حدود مصلحة التلميذ، ليؤديا دوراً إيجابياً، ولا يجوز أن تكون لهما وظيفة أو دور آخر، لأنه كان يدرك أن الثواب والعقاب إذا خرجا عن نطاق هذه الوظيفة وتعدياها، أصبح دورهما سلبياً، وما خدما مصلحة التلميذ.

الخلاصة

من استعراض رسالة ابن سحنون، عن أبيه سحنون، التي هي «آداب المعلمين»، تبين أنها تحوي آراء في التربية والتعليم، بقدر ما هي أيضاً إجابات شرعية تتعلق بالعلاقة بين المعلم والتلاميذ الذين يقوم بتعليمهم.

لقد اعتبر ابن سحنون المعلم «أجيراً» لأولياء التلاميذ من أجل القيام بعمل معين اتفق عليه الطرفان، ويترتب على هذا العقد حقوق وواجبات لكل منهما تجاه الآخر.

وعلى ما يبدو، فإن إشكالات وقضايا عديدة كانت تحدث في عهد ابن

سحنون حول هذا الموضوع، ومن أجل إزالة تلك الإشكالات، والرد على الاستفسارات، وإعطائها الطابع الشرعي المنسجم مع التعاليم الدينية، لجأ شيخنا إلى الأحاديث النبوية، بل والآيات القرآنية، وما شاع أيضاً من الأقاويل والآراء، حتى يتم بالتالي القضاء على ما كان يحصل بشأنها من مخاوف ومحاذير.

لقد رأى ابن سحنون لزاماً على الأب تعليم ولده[19]. ومن أجل ذلك فلا بد من «استئجار» من هو قادر على هذا العمل، إذ «لا بد من معلم يعلم أولادهم ويأخذ على ذلك أجراً، وإلا كان الناس أميين»[20]. ومن هنا ينطلق ابن سحنون في الإجابة على الأسئلة التي كانت تطرح عليه لإزالة الإشكالات التي كانت تقع بين الطرفين المتعاقدين.

ولكن، مع هذا، لا نستطيع أن نقف على صورة محددة المعالم من خلال رسالة ابن سحنون لمنهج تربوي له معطياته وأهدافه ترشدنا إلى فكر تربوي وتعليمي لهذا المربي. بل تجدنا أمام إجابات لأسئلة متشعبة، يتناول أكثرها حق المعلم على ولي الأمر، وواجبات ولي الأمر نحو المعلم، وما هو شرعي ويجيزه الدين. وما لا يجيزه الدين لكلا الطرفين، في نطاق الأمور المالية المترتبة على اتفاق معقود بينهما، انطلاقاً من أن العقد هو شرعة الطرفين إذا كان في حدود الشرع. ولهذا، إن ما ورد في الرسالة من مناهج وطرق وأساليب، إنما جاء بالعرض، وهذا أمر طبيعي، إذ يكون نتيجة لتعامل طرفين في عمل معين، مثل: ماذا على المعلم أن يحقق من مستوى تحصيل عند الطالب ليستحق الأجر الكامل، وإذا لم ينجز العمل كاملاً لسبب أو لآخر، ماذا يستحق له؟. وما يجوز له من المكافآت الإضافية، وطبيعة العلاقة بين المعلم والمتعلم كماً وكيفاً، والحرص على وقت الطالب ومصلحته، والإخلاص للعمل. كل هذا ليكون عمل المعلم شرعياً ومقبولاً دينياً.

فوضع له شروطاً وآداباً صعبة، وليس بالأمر السهل تحقيقها، ولهذا نجد ابن

---

(19) أحمد فؤاد الأهواني. «التربية في الإسلام»، ص 354.

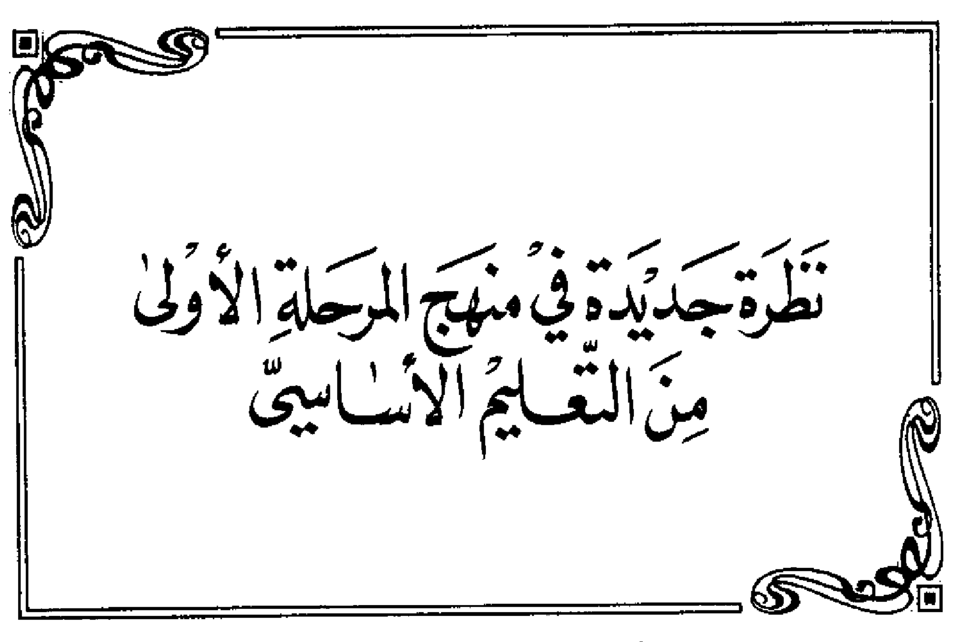
(20) أحمد فؤاد الأهواني. «التربية في الإسلام»، ص 354.

سحنون يقول: «من هنا سقطت شهادة أكثر المعلمين لأنهم غير مؤدين لما يجب عليهم، إلا من عصم الله».

أما عن القيمة العملية لهذه الرسالة ففي كونها تعكس صورة لما كان مثار جدل ونقاش، أو أخذ ورد ـ كما أشرنا سابقاً ـ في عصره حول قضايا التعليم.

لقد وضع ابن سحنون حلولاً كثيرة للعديد من القضايا والأمور المعلقة، وأصبح مرجعاً بها لمن بعده، كالقابسي مثلاً، ممن أسهم في تشجيع العلم والتعليم ونشرهما.

لقد أزال ابن سحنون المشكلات والعوائق التي كانت حجر عثرة في جذب أولياء الأمور نحو تعليم أولادهم، أو استئجار المعلمين لهم. وكان ذلك في مطلع عصر انتشرت فيه الكتاتيب، وبدأ استئجار المعلمين للقيام بمهمة تعليم الصبيان. لقد ترتب على تلك الظاهرة مشكلات والتباسات كثيرة، أخذت تظهر وتبرز، وحول ذلك اختلفت الآراء والاجتهادات. فجاءت رسالة ابن سحنون لتضع لهذه الظاهرة الأنظمة والمعايير المناسبة التي يقرها الدين والشرع، موضحة ما هو جائز، وما هو غير جائز، مستعيناً ابن سحنون في ذلك بما نقله عن والده، وعن بعض الفقهاء الآخرين.



نظرة جديدة في منهج المرحلة الأولى من التعليم الأساسي

الدكتور عمر بشير الطويبي

جامعة السابع من ابريل ـ الزاوية ـ الجماهيرية العظمى

يتناول هذا البحث تقديم تصور جديد لأهداف ومحتوى المنهج الخاص بالمرحلة الأولى من التعليم الأساسي.

وهذا التصور جديد من حيث أفكاره وغاياته آخذاً في الاعتبار خصوصية ظروف الطفل العربي الليبي، وكذلك خصوصية الأمة العربية الفكرية والاجتماعية والثقافية. ذلك أن أغلب المناهج والمقررات الدراسية الخاصة بالمراحل التعليمية المختلفة سواء في الجماهيرية أو في بقية أقطار الوطن العربي تقوم في الوقت الحاضر على أساس تقليد النظم التربوية الأجنبية بصورة مباشرة أو غير مباشرة. ويرجع هذا التقليد إلى حماسة الطلاب العرب الذين تلقوا تعليمهم العالي في تلك البلاد، وانبهارهم بالإنجازات العلمية التقنية فيها، واعتقادهم بأن الأهداف والنظم والنماذج والتطبيقات العلمية هي واحدة في جميع أنحاء العالم، أو هكذا يجب أن تكون، سواء أكانت تتصل بالجوانب المادية أو الإنسانية. وقد تناسى هؤلاء الدارسون العائدون من الخارج أن المعرفة العلمية والخبرة الإنسانية ليست قوالب

جامدة قابلة للمصداقية والتطبيق بنفس الدرجة في أي بلد، بل هي عوامل حية بقدر ما ترتبط بقوانين الكون، فإنها تُنفس روح الأمة وثقافتها في أي مكان تنتقل إليه.

وهكذا فإن المعرفة في أي بلد تتشكل تطبيقاتها جسداً له معالمه وأهدافه ونظمه التي لها لونها الخاص ونكهتها الخاصة.

وكما هو ملاحظ، فإن هذه الخصوصية لا تتوقف فقط عند أعتاب العلوم الإنسانية، بل تتعداها إلى العلوم الطبيعية والتطبيقية المادية على حد سواء. فكل قطر له ما يناسبه من مساكن، ومواصلات وملابس، ومآكل، وآلات، وأدوية على الرغم من وجود قاسم مشترك من المبادىء العلمية النظرية والتجريبية.

وكما يتبين من الدراسات التربوية المقارنة فإن نظام التعليم في كل بلد هو ليس معرفة علمية فقط، بل هو نظام يعكس الطابع القومي بأحلامه وأمانيه وهمومه ومشكلاته وخصوصياته الطبيعية الإنسانية والثقافية والسياسية. وهكذا فإن التقليد الأعمى لنظم التعليم الأجنبية فلسفة وأهدافاً وهيكلاً والذي سار فيه الوطن العربي منذ الأربعينات من هذا القرن قد جلب على التعليم العربي كوارث وصعوبات بقدر ما جلب عليه فوائد ومكاسب. ويشرح هذا البحث واحدة من المشكلات التي يعاني منها التعليم العربي في تقليده الأعمى للنظم التعليمية الأجنبية وهي في ما يتصل بأهداف ومنهج ومقررات المدرسة الابتدائية، وبالخصوص ما يهم تدريس المهارات الأساسية للتعليم وهي القراءة، والكتابة والحساب وغرس بذور المعتقد الديني الإسلامي، وتنمية مشاعر الانتماء القومي.

تحديــد المشكلــة:

لقد بني نظام التعليم في ليبيا منذ تأسيسه في الخمسينات على صورة نظام التعليم في مصر، والذي هو بدوره كان هجيناً مختلطاً بدرجات متفاوتة من النظامين الإنكليزي والفرنسي. فكانت سنة القبول في المدرسة الابتدائية خمس سنوات، ثم صارت ست سنوات. وكانت سنوات الدراسة في المدرسة الابتدائية ست سنوات، وبعدها خمس سنوات في المدرسة الثانوية، ثم أصبحت هناك رياض

الأطفال، والمدارس الخاصة والعامة، وانقسمت المدرسة الثانوية بعد ذلك إلى مرحلتين هما (أ) المدرسة الإعدادية ومدتها سنتان، (ب) الثانوية ومدتها ثلاث سنوات، تلاها بعد ذلك تحوير على المدرسة الإعدادية لتصبح ثلاث سنوات، ثم أصبحت المدرسة الثانوية أربع سنوات، وهكذا. وفي كل هذا التغير والتبدل لم تكن المبادرة عربية بقدر ما كانت محاكاة لما كان يجري في البلاد الأجنبية.

وبخصوص موضوع بحثنا هنا فإن التقليد القائم على المحاكاة غير الواعية قد ظهر واضحاً في التذبذب بشأن الطريقة المناسبة لتدريس اللغة العربية في المدرسة الابتدائية. فكانت الطريقة الجزئية، ثم أعقبتها الطريقة الكلية، ثم حدثت عودة إلى الطريقة الجزئية وفي تدريس الحساب وغرس المفاهيم الرياضية كانت الطريقة المعروفة بالطريقة التقليدية، ثم بدأ تطبيق الطريقة المعروفة بالرياضيات الحديثة، والآن بدأنا نسمع ونقرأ بعض النداءات للعودة إلى الطريقة القديمة، لا لشيء إلّا لأن الغرب قد بدأ يتشكك في الرياضيات الحديثة وبشأن انتقال التلاميذ من صف إلى آخر في المدرسة الابتدائية انتقلنا من نظام الامتحانات إلى نظام الترحيل المفتوح فإلى نظام الترحيل المشروط، إلى المطالبة المتزايدة بالعودة إلى نظام الامتحانات بدءاً من الصف الأول.

وهكذا بنفس الإيقاع كان التغيير يحدث في المواد الأخرى التي يدرسها تلميذ مرحلة التعليم الأساسي بالحذف والتبديل والإلغاء والإرجاع.

والمشكلة التي يتصدى هذا البحث لمناقشتها هي بيان ما يلزم أن يتعلمه تلميذ المدرسة الابتدائية في الصفين الأول والثاني وأهمية اتقان المهارات الأساسية في تعلم اللغة العربية وأثر ذلك على التحصيل المعرفي في جميع المواد الدراسية بعدئذ، والصلة القوية بين تعلم اللغة العربية وتلاوة القرآن الكريم، وترغيب الطفل في التعلق بدينه الإسلامي وانتمائه القومي. وتتم مناقشة الموضوع بتحليل أبعاد المشكلة، وتقديم الحل المناسب لها، مع ذكر المبررات التي يستند إليها هذا الحل كتصور جديد لمنهج المرحلة الأولى من التعليم الأساسي.

مظاهـر المشكلـة:

من خلال نظرة إلى إنجاز طلابنا في الثانـويات والجـامعات من حيث التحصيل العلمي، والتعبير اللغوي، ووضوح التفكيـر، والمسلك الاجتماعي يتضح أن أغلب هؤلاء الطلاب يعانون بعض الصعوبات التي كان من المفروض أنهم قد تغلبوا عليها يوم كانوا تلاميـذ في مرحلة التعليم الأساسي ويمكن تحديد هذه الصعوبات في المظاهر التالية:

1 ـ عدم اتقان المهارات الأساسية في تعلم اللغة العربية وهي القراءة والكتابة والاستيعاب. فالأخطاء الإملائية تتصل حتى بـأبسط الكلمات بسبب اضطراب الطلاب في فهم قواعد النطق والكتابة، وعدم اكتسابهم للحس الإيقاعي للتنغيم الصوتي للحروف والكلمات والمعاني. وبذلك تجد طلاباً كثيرين يتعاملون مع المفردات وكأنها خطوط ميتة لا تتكون من حروف وحركات ومعاني ترتبط فيما بينها بقواعد محددة تبعث فيها الحياة. إنهم يتعاملون مع المفردات وكأنها رسوم تعبيرية كما هو الحال في مفردات اللغة الصينية. كما يعجز الطلاب عن قراءة نص معين قراءة واضحة تعكس عدم استيعابهم للمعنى الموجود في الجمل والفقرات التي يتكون منها النص.

2 ـ تذمر الطالب الثانوي والجامعي وشعوره بالقلق والارتباك عندما يطلب منه أحد قراءة نص معين بصوت مرتفع لعدم ثقته في نفسه لغوياً. ذلك أنه لا يميز بداية الجملة عن نهايتها، ولا المبتدأ من الخبر، ولا يعطيك المعنى الذي يحتويه النص.

3 ـ العجز عن التعبير المناسب (الإنشاء) بسبب محدودية رصيد المفردات اللغوية عند الطالب. وبذلك تجد الطلاب يعتمدون في دراسة المواد العلمية على الحفظ النصي للمقرر الدراسي بدون الاستيعاب الواضح للمفاهيم. كما يتذمر هؤلاء الطلاب كثيراً عندما يطلب منهم الأستاذ تقديم بحث مكتوب حول قضية من قضايا الاختصاص.

4 ـ عدم إظهار الطالب ما يفيد قدرته على التذوق اللغوي في التعبير وبذلك

تجده يكره المذاكرة، ولا يظهر عليه ما يدل على استمتاعه بالقراءة والاطلاع.

5 ـ لجوء أغلب الطلاب في جميع المراحل إلى الغش في الامتحانات بدرجة كبيرة، وبدون شعورهم بالإحراج أو الخطأ، ليس لأنهم لا يملكون القدرة العقلية على التعلم والفهم، بل لأنهم لا يملكون القدرة اللغوية على استنباط المعنى في المادة الدراسية.

وعليه يجدون أنفسهم مدفوعين إلى الغش وكأنهم يدفعون باللوم عنهم بعيداً إلى معلمي مرحلة التعليم الأساسي.

6 ـ عدم اتقان أغلب الطلاب الأسلوب المناسب لتلاوة القرآن الكريم وتحسس معانيه، واستشعاره جمال التعبير البلاغي والسياقي لمعانيه بحيث تجد الطالب منهم يقرأ القرآن الكريم وكأنه يقرأ جريدة أو كتاباً في الجغرافيا.

7 ـ ضعف التحصيل العلمي في المواد الدراسية بسبب الضعف اللغوي كأهم أسبابه ومعوقاته.

8 ـ تخوف الطلاب في الإعدادية، والثانوية من دراسة مادة الرياضيات والنظر إليها وكأنها عقدة العقد، وأحجية الأحاجي لا لشيء إلاّ لأنهم درسوها مشوشة في مرحلة التعليم الأساسي، وفي الوقت نفسه لم يكونوا مستعدين من حيث النضج المعرفي لاستيعاب المفاهيم الرياضية المجردة.

9 ـ تعبير الطلاب في الثانوية والجامعات عن اتجاهات سلبية نحو ما يعرف بالمقررات العلمية الأساسية، وإظهار قدر كبير من الصعوبة في التعامل مع هذه العلوم وذلك لاعتمادها المفاهيم الرياضية.

10 ـ عدم استيعاب الطلاب في الثانويات والجامعات المفاهيم الفكرية والأبعاد التطبيقية للنظرية الجماهيرية في تنظيم المؤسسات الاجتماعية القائمة على السلطة الشعبية والديمقراطية المباشرة. ولا شك أن عدم الاستيعاب هذا يعود إلى عجز الطلاب عن الاعتماد على أنفسهم في القراءة والاطلاع، واعتمادهم على السماع فقط لما يقوله الآخرون.

كذلك فإن فهمهم لما يسمعونه هو فهم مشوش لأنهم غير قادرين على تتبع ما يسمعون بصورة ذهنية منظمة وبإحساس لغوي مناسب.

11 ـ عدم استيعاب الطلاب في الثانوية والجامعة للخصائص والمفاهيم الاجتماعية للمواطنة الصالحة القائمة على الاحترام المتبادل، والإحساس بالمصلحة المشتركة، والتعاون، والتخلص من الأنانية، والتضحية من أجل المجموع، والتوسط في إشباع الدوافع والحاجات الفردية.

إن ما يظهره عدد كبير من الشباب من عدم اكتراث ولا مبالاة بتلك القيم يعود في أغلبه إلى ضعفهم اللغوي الذي يجعلهم يكرهون الدراسة والاطلاع، ومعايشة ما يقرؤونه وما يسمعونه من معلميهم من توعية وتوجيه.

12 ـ عدم إظهار طلاب الثانوية والجامعات الحماس اللازم للتعليم، وذلك ببذل أقل جهد في طلب العلم، واعتمادهم الكلي على المعلم في العملية التعليمية، ومقاومة أي محاولة من المعلم لغرض إقحامهم في عملية التعلم.

أسباب المشكلة:

يمكن القول بأن مشكلة الضعف اللغوي والتحصيلي للطلاب في مختلف المراحل تعود في الأعم الأغلب إلى الأسباب التالية:

1 ـ تدريس اللغة بطريقة غير سليمة، وبتركيز أقل مما يجب وذلك في الصفين الأول والثاني من التعليم الأساسي. هذا مع الإشارة بأن الكتب المستخدمة منذ عامين لتعليم اللغة العربية في المدارس الليبية تعتبر من أفضل الكتب المتوفرة لهذا الغرض في الوطن العربي. ولكن مما يحد من فعالية استخدام هذه الكتب هو أن المعلمات والمعلمين الذين يقومون بتدريسها هم أنفسهم لا يفهمون طريقة ومنطق هذه الكتب لأنهم عندما كانوا صغاراً درسوا اللغة العربية بالطريقة الكلية المستعارة من اللغة الإنكليزية ولذلك فإنهم يعانون ضعفاً لغوياً، وفاقد الشيء لا يعطيه كما يقولون.

2 ـ عدم تعلم تلاميذ الصفين الأول والثاني القرآن الكريم بقواعد التلاوة

الخاصة به، في الوقت الذي يبدؤون فيه تعلم القراءة والكتابة على الرغم من العلاقة الوثقى بين القرآن واللغة العربية.

3 ـ إرهاق تلميذ الصفين الأول والثاني من التعليم الأساسي بدراسة الحساب في صورة مملوءة بالتكرار المرهق والممل لمفاهيم مجردة يعجز الطفل عن استيعابها بحكم نضجه العقلي.

4 ـ إن نسبة لا بأس بها من التلاميذ يدخلون المدرسة وأعمارهم خمس سنوات بحيث يكونون في هذه السن عاجزين عن التعامل مع الرموز سواء أكانت لغوية أو رقمية.

5 ـ قيام أغلب المدارس بسبب قلة الوعي التربوي بتكليف أضعف المعلمين والمعلمات علمياً وتربوياً بتدريس الصفوف الأولى والثانية من مرحلة التعليم الأساسي، فيكون هؤلاء المعلمون والمعلمات نماذج سيئة لغوياً وعلمياً.

6 ـ عدم إدراك بعض الموجهين وظيفتهم الفنية والتربوية يجعلهم يلزمون المعلمين والمعلمات بالتقيد الحرفي بالتوجيهات المكتوبة والتي عادة لا تنطبق مع ظروف كل صف. وهذا القيد يمنع المعلم والمعلمة من أي مرونة وحرية في تطويع طرق التدريس بما يناسب التلاميذ ويحقق الهدف.

حل المشكلة:

لا شك أن حل المشكلة يتطلب اتخاذ عدة خطوات وتدابير بحيث يمكن تجاوز أغلب العوامل المؤدية إلى وجودها.

وعليه يمكن حل المشكلة القائمة بتنفيذ الإجراءات التالية:

1 ـ رفع سن الدخول في المدرسة الابتدائية إلى سبع سنوات بدلاً من ست سنوات، ولا بأس من أن تصبح مدة الدراسة في المدرسة الابتدائية خمس سنوات بدلاً من ست سنوات.

2 ـ يتم التركيز في الصفين الأول والثاني على تعليم اللغة العربية بالطرق

والأساليب المناسبة للغة العربية وليست تلك المستعارة من اللغة الإنكليزية أو الفرنسية أو غيرهما. مع التركيز كذلك على تعليم القرآن الكريم بحيث يكون عاملاً أساسياً على تعويد أذن التلميذ لنغم اللغة العربية وجمالها في التعبير (إضافة طبعاً إلى غرس بذور الإيمان والحب لكتاب الله في نفسية التلميذ على المدى البعيد).

3 ـ إضافة إلى تعليم الطفل في الصفين الأول والثاني تعليماً منهجياً مهارات اللغة العربية والقرآن الكريم، يتم تقديم الطّفل إلى أنشطة وألعاب يتعلم من خلالها بدون تدريس رسمي مفاهيم العد، والتعاون، وملاحظة البيئة الطبيعية والعلاقات الاجتماعية، وآداب السلوك.

4 ـ يبدأ تعليم الحساب تعليماً منهجياً اعتباراً من الصف الثالث الابتدائي، وذلك لقدرة التلميذ في هذه السن على استيعاب المفاهيم البسيطة وباستدلالات عينية في البداية مع الانتقال التدريجي للأمثلة المجردة.

5 ـ الارتفاع بالمستوى التربوي والعلمي للمعلم وذلك باشتراط الحصول على المؤهل الجامعي، مع ضرورة اجتياز المتقدم للعمل كمعلم امتحاناً في اللغة العربية على الأقل تقوم به أمانة التعليم. إن مجرد حصول الطالب على المؤهل الجامعي يجب ألّا يكون كافياً لدخوله سلك التدريس على أي مستوى. الجامعة تعد الخريجين، أما جهات العمل والتوظيف فيجب أن تكون لها معاييرها ومقاييسها التي تختار بها من يعمل معها.

6 ـ الارتفاع بالمستوى التربوي والعلمي لمديري المدارس الابتدائية. كما يجب أن يكون المستوى التربوي والعلمي والتنظيمي هي المعايير الأولى التي يتم على أساسها اختيار مديري المدارس حتى يكونوا نماذج إيجابية في مؤسساتهم للمعلمين والتلاميذ على السواء.

المبررات العملية لهذا الحل المقترح:

يمكن إجمال المبررات العملية لهذا التصور المقترح في النقاط التالية:

1 ـ نحن بلد عربي مسلم جماهيري حر، وهو ما يعطينا شخصيتنا وثقافتنا

وأهدافنا التي تميزها عن كل شعوب الأرض، بما تحمله هذه الخصوصية من مشكلات وصعوبات خاصة أيضاً. ومن هنا فإنه في بناء نظامنا التربوي ومعالجة مشكلاته يجب أن ننهج نهجنا الخاص بخبرتنا الذاتية ورصيدنا المعرفي واجتهادنا العلمي، وأن نبتعد عن التقليد للدول الأخرى، لأن لكل مجتمع ظروفه وإمكانياته ومعطياته الثقافية والاجتماعية. ولذلك فإنه أخذاً في الاعتبار طبيعة لغتنا وعلاقتها بالقرآن الكريم وأهمية هذا الكتاب في حياة المسلم وضعف المستوى العلمي والتربوي لمعلمينا في المدارس الابتدائية، وصعوبة وصول التلاميذ الصغار إلى المدرسة أحياناً، فإنه لا بأس من اختيار المنهج الذي يناسبنا، وتنظيم نظامنا التربوي بالكيفية التي تلائمنا.

2 ـ إتاحة الفرصة لكل طفل لينمو النمو النفسي والاجتماعي والجسمي السليم وذلك عن طريق:

(أ) جعل الطفل يبقى تحت رعاية الأسرة أطول فترة ممكنة.

(ب) إعطاء الطفل الفرصة لكي يلعب ويلهو على سجيته أطول فترة ممكنة بدون انشغال بالقلم والكراسة.

(جـ) إتاحة الفرصة للطفل لتحقيق نضج ونمو معرفي أكثر لضمان النجاح في التعامل مع الدروس في المدرسة عندما يدخلها وعمره سبع سنوات.

(د) تجنيب الطفل أية آثار وصدمات نفسية واجتماعية وحتى جسمية قد تصيبه عندما يلتحق بالمدرسة وعمره ست سنوات أو أقل.

(هـ) إلغاء أثر اختلاف المستوى الثقافي للوالدين إذ إن أغلب أولياء الأمور لا يستطيعون تقديم المساعدة التعليمية في مواد الدراسة لأطفالهم مما يجعل الطفل الذي يدخل المدرسة وعمره سبع سنوات في غير حاجة لمساعدة والديه في أغلب الأحيان.

3 ـ توفير الجهد للمعلم والتلميذ في الصفين الأول والثاني بحيث ينشغل الاثنان في تعلم مهارات اللغة العربية وتلاوة القرآن الكريم فقط، وتخصيص الوقت الباقي إلى الأنشطة الاجتماعية والتثقيفية والترويحية عن طريق الألعاب الفردية

والجماعية. وهنا تلزم الإشارة إلى أن بقاء الطفل في المدرسة يجب ألّا يزيد عن ساعتين ونصف في اليوم الواحد ولمدة خمسة أيام أسبوعياً.

4 ـ التركيز على تحقيق المهارات الأساسية للتعليم في المرحلة الأولى من التعليم الأساسي وهي تعليم الطفل مهارات اللغة العربية (القراءة، والكتابة، والمحادثة، والاستماع، والفهم) وكذلك مهارة قراءة كتاب الله، وإتقان المهارات الأساسية للحساب، إضافة إلى تحقيق الأهداف الأساسية لهذه المرحلة (سيتم تفصيل هذه الأهداف فيما بعد).

5 ـ احترام الأسس التي تقوم عليها أهداف التعليم في المرحلة الأولى من التعليم الأساسي (سيتم تفصيلها فيما بعد).

6 ـ قطع الطريق عن الأعذار التي يحتمي وراءها عدد غير قليل من مديري مدارس التعليم الأساسي ومعلميها ومعلماتها حيث يلقون باللوم دائماً على:

(أ) صغر عمر التلاميذ.
(ب) صعوبة المنهج.
(جـ) عدم تعاون أولياء الأمور بسبب جهلهم أو تقصيرهم.
(د) عدم توفر الوقت الكافي لاستكمال الدروس في وقتها المقرر.

إن هناك اعتقاداً بأن كثيراً من المعلمات والمعلمين والمديرين يفتقرون إلى الجدية والضبط والالتزام إزاء واجباتهم التدريسية والإشرافية في أخطر مرحلة في حياة الطفل حاضراً ومستقبلاً.

المبررات النظرية لهذا المقترح

بشأن أهداف المنهج الجديد:

إن المنهج الحالي الخاص بالمدرسة الابتدائية (والذي يدرسه الطفل وعمره خمس سنوات أو ست سنوات ولمدة ست سنين) قد تكون فيه:

(أ) مضيعة لجهد الطفل ووقته بانغماسه في مفاهيم مجردة لا يفهمها.

(ب) بعث الملل في نفسية التلميذ لتعامله المتكرر مع نفس المفاهيم والمعلومات في أكثر من سنة دراسية واحدة بدون تحقيق إضافة في البناء المعرفي للتلميذ.

(جـ) نمو مشاعر سلبية لدى التلميذ نحو المدرسة إلى الدرجة التي قد تقوى فيها هذه المشاعر وتتحول إلى رفض لاشعوري إلى كل ما تقوم به المدرسة من جهد تعليمي.

ولذلك أجد لزاماً عليّ توضيح ما أراه من أهداف خاصة بالمرحلة الأولى من التعليم الأساسي لجميع السنوات وذلك بما يتمشى مع التصور الذي قدمته للمواد الدراسية في الصفين الأول والثاني.

إن أهداف التعليم في المرحلة الأولى من التعليم الأساسي حسب اعتقادي يجب أن تكون على النحو الآتي:

1 ـ التربية المعرفية، وهي اتقان التلميذ المهارات الأساسية للتعلم وهي القراءة، والكتابة، والفهم، والتعبير بلغته العربية، وكذلك اتقان المبادىء الأساسية للحساب.

2 ـ التربية القومية، وهي الاعتزاز بالانتماء إلى الأمة العربية، وكذلك الإيمان بالدين الإسلامي، والإحاطة بالقرآن الكريم وإتقان تلاوته.

3 ـ التربية السياسية، وتتضمن أن يكتسب الطفل الإحساس بالانتماء الاجتماعي، والترابط الإنساني القائم على صلة الرحم، والقربى مع العائلة والقبيلة وبقية أفراد المجتمع العربي الليبي. وكذلك اكتساب المفاهيم الأساسية في صورتها البسيطة للخصائص الثورية والتنظيمية والاقتصادية المميزة للمجتمع الجماهيري والمستندة إلى مبادىء النظرية العالمية الثالثة.

4 ـ التربية الاجتماعية، وتعني اكتساب الطفل فكرياً وعملياً أنماط السلوك الاجتماعي في المواقف والعلاقات الاجتماعية في المأكل والملبس والمشرب وآداب الحديث، والتوافق الاجتماعي، والتذوق الجمالي، واحترام الآخرين والإحساس بالتعاون والتآزر الاجتماعي.

5 ـ التربية النفسية، وتتناول الأمور التالية:

(أ) التعبير الانفعالي الإيجابي المناسب للمواقف الحياتية المختلفة.

(ب) تنمية الطفل مفهوماً إيجابياً عن ذاته، وقبوله لهذه الذات والثقة فيها.

(جـ) الاطمئنان النفسي القائم على انسجام الشخصية في حاجاتها ودوافعها.

(د) تنمية القدرات والاستعدادات الذهنية والفنية والجسمية لزيادة الكفاءة في الأداء والإنجاز.

(هـ) التفاعل الإيجابي مع المشكلات الشخصية والحياتية، وأخذ المبادرة في مواجهتها، وحل هذه المشكلات بصورة ناجعة.

وهكذا يتبين أن أهمية المرحلة الأولى من التعليم الأساسي يجب أن تتركز حول تشكيل عجينة شخصية الطفل بما ينسجم مع مجتمعه، وزرع بذور شخصية المواطن الصالح فيه أكثر من أهميتها في حشو ذهن هذا الطفل بمعارف ومعلومات معرفية مجردة لا يفقه أغلبها أو لا يرى فيها فائدة مباشرة له. وهنا تلزم الإشارة إلى أن أغلب الجهد التدريسي في هذه المرحلة هو جهد عملي وممارسة وذلك عن طريق الأنشطة المختلفة أكثر منه قراءة في الكتب.

بشأن سن الدخول إلى المدرسة:

كما ذكرت بإيجاز سابقاً فإن أفضل سن لدخول الطفل المدرسة في مجتمعنا هي سبع سنين بحيث يكون الطفل قد بلغ القدر المناسب من النمو المعرفي والاجتماعي، وبذلك يكون قادراً على استيعاب الدروس، والتعامل الإيجابي مع رفاقه ومعلميه، وإدراك قواعد النظام والتفاعل داخل المدرسة. وفي هذه الحالة يكون اعتماده على والديه في أقل قدر ممكن، وعليه فمن كان والداه غير قادرين على مساعدته لا يعانى مشكلات تذكر فى تعلمه.

إن دخول الطفل وعمره خمس سنوات أو ست سنوات المدرسة معناه وضع الطفل في سباق هو غير مستعد بعد للاشتراك فيه. وإذا عانى الطفل الفشل في المدرسة الابتدائية وخاصة في سنواتها الأولى فإنه حين يصل عمره عشر سنوات تنهار ثقته، وتتحطم حوافزه، ويأخذ في التطابق مع الفشل[1].

إن الإسراع في النمو المعرفي لدى الطفل وإقحامه مبكراً في المدرسة يؤدي إلى تعلم سطحي بدلاً من تحقيق تعلم حقيقي. أرى أن الأطفال يعطون إجابة لأسئلة تشابه الأسئلة التي تعلموها، ويكونون غير قادرين على حل مشكلات وأسئلة تطبيقية جديدة[2].

وهذا هو الحال الذي عليه أغلب الطلاب في الجامعات الليبية وهكذا يتصرف أغلب الأساتذة فيها.

وقد بينت دراسات (بياجيه)، وتلك التي جرت على منواله بأن الطفل الذي عمره 5 إلى 7 سنوات غير قادر على القيام بالعمليات العقلية سواء كانت في صورتها المادية أو صورتها المجردة. والعملية العقلية بهذا المعنى هي القدرة على استيعاب الفكرة ونقيضها[3].

وعليه فإن تلاميذ الصفوف الثلاثة الأولى في المدرسة الابتدائية غير قادرين على تعلم المفاهيم التي تتجاوز ظروف بيئتهم المباشرة، ومداركهم الحسية. ولذلك ذهب (هافجهرست) في قائمته المعروفة بمتطلبات النمو إلى القول بأن بحوثه قد بينت أن أهداف النمو المعرفي في المرحلة الأولى من التعليم الأساسي هي اكتساب المهارات الأساسية للتعلم وهي القراءة والكتابة والحساب فقط[4].

ويذهب بعض التربويين إلى أن تعريض الطفل للتعليم المبكر يؤدي إلى

---

(1) و. جلاسر (مدارس بلافشل) ترجمة محمد منير مرسي، القاهرة، عالم الكتب، 1978 م.

(2) C.Kamii and L.Dermon «The Engelmann Approach to Teaching Logical Thinking» in D.R.Green et al. eds. Piaget and Measurement N.Y.: McGraw-Hill, 1972.

(3) J.Piaget: Science of Education and the Psychology of the Child. N.Y.: Grossman, 1970.

(4) R.Harighurst. Developmental Tasks and Education. (2^{nd} ed.) N.Y.: Longmans, Green, 1952.

ضياع الجهد بالنسبة للطفل والمعلم دون فائدة وكذلك يؤدي أيضاً إلى فقدان الطفل الرغبة في التعلم، واكتسابه اتجاهات سلبية نحوه. فالطفل الذي يفشل في أداء الواجبات المدرسية يشعر بعدم الثقة والإحباط. ويطلق على هؤلاء الأطفال وصف «التلاميذ المحروقين معرفياً» حيث يتملكهم شعور بالعجز عن التحصيل المعرفي[5].

إن السنوات الحرجة التي يركب فيها الطفل قطار النجاح أو قطار الفشل تقع بين سن الخامسة والعاشرة. والفشل يمكن تحاشيه أو منعه خلال هذه الفترة إلى أقصى حد ممكن وذلك عن طريق تأخير تقديم الطفل إلى الدروس النظرية والمجردة قدر الإمكان، ومنها تأخير دخول الطفل إلى المدرسة عند سن السابعة.

إنه إذا تجاوز الطفل سن العاشرة وقد ركب قطار النجاح فإن الضمان كبير من أنه لن يواجه الفشل النفسي والدراسي معاً في المستقبل[6].

وإذا تجرع الطفل بين الخامسة والعاشرة كأس الفشل المفروض عليه في قضايا ومفاهيم لا تهمه ولا يستوعبها عقله الطفولي فإنه سيبقى في فكره ذلك الفشل طول عمره، ويهجر طريق الحب وتقدير الذات في علاقاته وتتحكم في سلوكه عواطفه الطفولية المضطربة.

كذلك بينت الدراسة التي قام بها (زايك) بأن 75٪ من الأطفال الذين عمرهم خمس سنوات لا يتحقق عندهم النمو العصبي للعين والذي يسمح بتتبع الرموز بحيث لا يستطيعون الربط بين ما يرونه وما يفهمونه منه[7].

وفي دراسة قام بها (هوسن) وجد أنه كلما دخل التلاميذ مبكراً إلى المدرسة كانت اتجاهاتهم أكثر سلبية نحو المدرسة. كما أن كلفة تعليم الأطفال مبكراً ليس لها ما يبررها ما دام أثرها غير ذي جدوى من الناحية المعرفية والاجتماعية. ذلك أن

---

(5) D. Elkind. «Pre School Education-Enrichment of Instruction» Childhood Education (1969). 312-328.

(6) و. جلاسر، مصدر سابق.

(7) A.Brenner «Readiness for School and Today's Pressures» In the 12th Interinstitutional Seminar in Child Development. Waldeuwood, Conference Center, Edison Institute, 1967.

الدراسات قد أظهرت بأن الأطفال الذين يواجهون صعوبات في التعلم وهم في المدرسة الابتدائية لا يستفيدون من الدروس التعويضية التي يحصلون عليها وهم كبار.

ذلك أن من يدخل المدرسة صغيراً يكون استعداده قليلاً ويبقى تحصيله الدراسي قليلاً أيضاً والذي يدخل المدرسة كبيراً يكون استعداده كبيراً ويستمر تحصيله كثيراً في المدرسة بعد ذلك[8].

وهكذا يتضح أن دخول الطفل للمدرسة الابتدائية وعمره سبع سنوات، وبقاءه للدراسة فيها خمس أو ست سنوات يجعله يستفيد أكبر قدر من المعلومات والمفاهيم. ويكون الطفل كذلك أكثر تعاوناً وتجاوباً مع المعلمات مما يعود بالتشجيع عليهن ويحثهن على مزيد من الجهد والعطاء. إن اكتساب الطفل للمعلومات العلمية قبل سن السابعة لا يعني اكتسابه للمفهوم العلمي الذي تحتويه. إن التعليم الذي يتم في المدرسة يحتاج إلى قدرة الطفل على استيعاب القواعد الخاصة بالمادة التي يدرسها والقدرة على تطبيق هذه القواعد. إنه من الأفضل على هذا الأساس تأخير التعلم الرسمي إلى سن السابعة حيث يكون الطفل قادراً على استيعاب هذه القواعد.

إن التعليم الذي يحصل عليه الأطفال وهم أكبر عمراً يكون أكثر كفاءة وذلك عند مقارنتهم بمن هم أصغر سناً[9].

بشأن مقررات المنهج المقترح:

بطبيعة الحال، لا يمكن الحديث هنا بالتفصيل عن منهج المرحلة الأولى من

---

(8) T.Husen «International Study of Achievement in Mathematics» Vol.2. Uppsala, Sweden: Almquist and Wiksells, 1967.

(9) C.J. Baer «The School Progress of Underage and Overage Students» Journal of Educational Psychology, 49 (1958): 17-19.

J.Hall «Does Entrance Age Affect Achievement»? Elementary School Journal, 63 (1963): 391-396.

F.Tyler «Issues Related to Readiness» In E.Hilgard ed. Theories of Learning and Instruction 63. Yearbook, Part I, N.S.S.E.

التعليم الأساسي، ولا عن المقررات التي يحتويها. غير أنه يمكن التعرض إلى المبادىء العامة والمؤشرات الرئيسية التي تحكم هذا المنهج وفقاً للتصور الوارد في هذا البحث. وعليه يمكن تقسيم منهج المرحلة الأولى من التعليم الأساسي في صورة عامة إلى حلقتين اثنتين هما الحلقة الأولى وتشمل الصفين الأول والثاني، والحلقة الثانية وتشمل الصف الثالث والرابع والخامس. وتكون مقررات الدراسة في كل حلقة على النحو الآتي:

أولاً ـ الحلقة الأولى:

ويدرس فيها التلميذ اللغة العربية بكل مهاراتها مع القرآن الكريم ولا ينتقل التلميذ إلى الصف الثالث إلاّ إذا حقق الحد الأدنى من الاتقان لتلك المهارات. وإلى جانب هذين الموضوعين يتم إدماج الطفل في ألعاب وأنشطة عملية لغرض إكسابه مفاهيم مبسطة حسابية وعلمية واجتماعية وقومية وسياسية، ومساعدته على النمو النفسي السليم، دون تقديمها له في شكل دروس منهجية.

وفي هذه المواضيع الأخيرة لا يؤدي التلميذ امتحاناً، ولا تؤثر درجة إنجازه فيها على انتقاله إلى الصف الثالث.

ويعود التركيز في الحلقة الأولى على تعلم اللغة وتلاوة القرآن الكريم، واكتساب بقية المفاهيم الأخرى سلوكياً للأسباب التالية:

1 ـ إنَّ الفترة الحرجة لتعليم اللغة القومية هي ما بين عامين وثلاث عشرة سنة من عمر الفرد. وبمعنى آخر، فإن الطفل يكون مستعداً نفسياً وعقلياً إلى اتقان المهارات الأساسية للغته القومية بداية في البيت وانتهاء بالمرحلة الأولى من التعليم الأساسي. وإذا تجاوز الطفل هذه السن ولم يتقن المهارات الأساسية في استخدام اللغة فإن الاحتمال كبير بأن يبقى معوقاً في ذلك طول عمره.

2 ـ إنَّ هناك علاقة قوية متبادلة بين إتقان اللغة والنمو العقلي عند الطفل إذ بينت دراسات كثيرة أن الطلاقة اللغوية تساعد على مرونة التفكير ونموه، كما يساعد الذكاء أيضاً على النمو اللغوي للتلميذ. وإذا حدثت إعاقة لأي منهما فإنه

ينتج عنها بالتالي إعاقة في الجانب الآخر. فالذكاء الابتكاري يقوم على أساس خمس جوانب:

(أ) درجة عالية من الإحساس بالمشكلات.
(ب) درجة عالية من الطلاقة اللغوية (الطلاقة اللفظية).
(جـ) درجة عالية من الطلاقة التعبيرية.
(د) درجة عالية من الطلاقة الفكرية.
(هـ) درجة عالية من الأصالة والجدة[10].

ونظراً لأنَّ أغلب تلاميذنا يعانون من عدم اتقان المهارات الأساسية للغة، فإنهم لذلك يعانون فقراً حاداً في الطلاقة اللفظية، وعجزاً كبيراً في الطلاقة التعبيرية، وجموداً في الطلاقة الفكرية.

ويعود الاهتمام باللغة في هذا التصور إلى كون أن اللغة هي وعاء الفكر، وأن السيطرة على اللغة تؤدي إلى الشعور بالثقة في الذات من حيث استيعاب المواد الدراسية. زد على ذلك أن المهارات المتصلة بتعلم اللغة هي في حد ذاتها كثيرة مما تحتاج من الطفل جهداً ووقتاً. إن تعلم اللغة العربية في المرحلة الابتدائية يهدف إلى تنمية المهارات الآتية لدى الطفل:

(أ) القدرة على القراءة.
(ب) القدرة على الكتابة.
(جـ) القدرة على فهم ما يسمع وما يقرأ.
(د) القدرة على التعبير الشفوي والتحريري.
(هـ) القدرة على استخدام القواعد البسيطة في الكتابة والحديث.
(و) القدرة على التذوق الجمالي للنص الأدبي.
(ز) تنمية الثروة اللغوية[11].

3 ـ إن قراءة القرآن الكريم وتلاوته في الحلقة الأولى يخلق لدى التلميذ

---

(10) سيد خير الله (علم النفس التربوي) بيروت: دار النهضة العربية، 1981 م.
(11) حامد عبد السلام زهران (علم نفس النمو) الطبعة الخامسة، القاهرة: عالم الكتب، 1982 م.

إحساساً بالتنغيم الصوتي للغة العربية وبالتالي تتعود أذنه وينطبع سمعه لحركات وأصوات اللغة العربية كما تتعدل آلة العود، وينطبع نغم أوتارها على يد عازف حاذق. إنه بدون قراءة القرآن وتلاوته في الصفين الأول والثاني على الأقل من المدرسة الابتدائية لن تتكون لدى التلميذ ملكة الإحساس بجمال اللغة العربية كتابة وتعبيراً وتذوقاً. إن جيل الأربعينات والخمسينات الذي دخل الكتّاب وتعلم فيه تلاوة القرآن الكريم قبل دخوله إلى المدرسة، أو جمع بينهما في وقت واحد، كان جيلاً يتقن مهارات اللغة العربية، ويتذوق التعبير اللغوي بمشاعره وأحاسيسه كما يتذوق لحناً موسيقياً رائعاً. إنه جيل ينظر إلى اللغة العربية باعتبارها حروفاً حية ناطقة. وحتى أولئك التلاميذ الذين كان ذكاؤهم لا يؤهلهم إلى فهم المواد الدراسية كانوا مع ذلك يتقنون مهارات اللغة العربية اتقاناً تاماً وهو ما يؤكد اعتماد تعلم اللغة العربية على تعلم القرآن الكريم.

4 ـ إن المفاهيم الحسابية والعلمية والاجتماعية والقومية والسياسية هي في أغلبها وفي أبسط تعبيراتها عن نفسها هي حالات ذهنية مجردة تتطلب نضجاً معرفياً لا يتوفر لدى تلاميذ الصفين الأول والثاني. وفي نفس الوقت فإن المجتمع في حاجة إلى إكساب هؤلاء الصغار أساسيات هذه الأمور حتى يتعودوا عليها بالتدريج ويبنوا عليها ما يحصلونه مستقبلاً بشأنها عن طريق القراءة والاطلاع المنهجي والذاتي ولذلك فإنه يمكن تلبية هذا المطلب بتقديم الأطفال لأنشطة وألعاب ووسائل تعليمية، وممارسات حسية سلوكية عملية بحيث نجعلهم يمارسون ما نريدهم أن يتعلموه بدون أن نبذل جهداً في غير طائل من أجل شرحه لهم نظرياً.

ثانياً ـ الحلقة الثانية:

وتشتمل على الصفوف الثالثة والرابعة والخامسة، وفيها يلزم أن يحتوي المنهج على المفردات التالية:

1 ـ الاستمرار في اتقان مهارات اللغة العربية وتلاوة القرآن، ولكن بنصف الوقت والجهد الذي كان مبذولاً في الصفين الأول والثاني.

2 ـ البدء في تدريس مبادىء الحساب، وتوجيه قدر كبير لهذه المادة لأهميتها

في استيعاب المفاهيم العلمية الأخرى التي يقوم أغلبها على القياس الكمي.

ولا ينتقل التلميذ من صف إلى الصف الذي يليه إلّا إذا حقق الحد الأدنى من الاتقان لهذه المهارات.

3 ـ تخصيص دروس للقراءة والاطلاع والمشاهدة المباشرة، وعن طريق الوسائل التعليمية، والمناقشة الصفية في تاريخ الأمة العربية المعاصر (وليس التاريخ القديم). والفكر الجماهيري، وكفاح الأمة العربية للتحرر من الهيمنة الأجنبية، وكذلك مدخلاً للعلوم الطبيعية يفتح عيون الطفل على أسرار الكون المادية. وفي هذه المواضيع الأخيرة لا يؤدي التلميذ امتحاناً، ولا تؤثر درجة إنجازه فيها في انتقاله إلى الصف السادس (وهو ما يساوي السنة الأولى من المرحلة الثانية من التعليم الأساسي).

ويعود تأجيل دراسة الطفل لمادة الحساب إلى الصف الثالث لأنه يكون حينئذ قد بلغ عمره تسع سنوات، وأصبح مستعداً إلى حدّ ما من ناحية النضج العقلي للتعامل مع مفاهيم هذه المادة التي تتميز بالتجريد شريطة أن يتم تدريس الحساب له باستخدام مسائل وأمثلة محسوسة أمامه وليس على المستوى المجرد. ذلك أن تفكير الطفل قبل سن التاسعة تفكير غير مجرد إلى حد كبير، أي إنه لا يقوم على أساس استخدام المعاني الكلية، أو الألفاظ المجردة. إنه يستطيع إدراك العلاقة المكانية بين الموضوعات ولكنه لا يستطيع إدراك فكرة العلة والمعلول إدراكاً سليماً وهو ما تقوم عليه العلوم الحسابية[12].

ففي إحدى الدراسات استطاع تلاميذ بدؤوا تعلم الحساب لأول مرة وهم في الصف الخامس أن يتساووا في فهم الحساب مع تلاميذ الصف السابع في العمليات الحسابية، بل وتفوقوا عليهم قليلاً في الاستدلال الحسابي[13].

وفي دراسة أخرى، اختار الباحث عدداً من التلاميذ الذين كانت أعمارهم

---

(12) سيد خير الله، مصدر سابق.

(13) G.Sax and J.Ottina «The Arithmetic Reasoning of Pupils Differing in School Experience». California Journal of Educational Research, 9 (1958): 15-19.

ثلاث عشرة سنة من عدة بلاد. وقد سعت الدراسة إلى معرفة العلاقة بين التحصيل في الحساب وعمر التلميذ عند دخوله إلى المدرسة ولم يجد الباحث أية علاقة بين هذين العاملين على الرغم من أن العينة كانت تتفاوت عامين دراسيين تقريباً. أي إن هناك مثلاً من دخل المدرسة وهو في السادسة وهناك من دخل المدرسة وهو في الثامنة(14).

خاتمـــة

يقوم هذا التصور المقترح لمنهج المرحلة الأولى من التعليم الأساسي على مبادىء قاعدية هي:

1 ـ إن حشو ذهن الطفل بالمعلومات في هذه المرحلة ليس أسلوباً ناجحاً في استيعاب الطفل لهذه المعلومات، ولا يؤدي بالإسراع في تنميته معرفياً. إن النمو يحتاج إلى الاستعداد الطبيعي والتعليم المناسب في وقته لكي يتحقق بكفاءة وثبات.

2 ـ إن إقحام الطفل مبكراً في المدرسة وانغماسه في الأنشطة الكتابية والمقروءة قد يلحق به أضراراً نفسية (الفشل) وأضراراً عضوية (بصرية وعصبية) أكثر من احتمال فائدته من هذا الجهد.

3 ـ إن الجهد الذي يبذله الطفل في التعلم قبل الاستعداد الطبيعي لذلك، والجهد الذي تبذله المعلمات والمعلمون هو جهد ضائع في أغلب الأحيان.

4 ـ إن الأطفال الذين يدخلون المدرسة وهم أبناء سبع سنين على الأقل يكونون أكثر قدرة على الاستفادة من المدرسة الابتدائية.

5 ـ إن الهدف المعرفي الذي يجب أن تسعى إلى تحقيقه المرحلة الأولى من التعليم الأساسي هو تعليم التلاميذ المهارات الأساسية الخاصة بتعليم اللغة العربية، والحساب، وتلاوة القرآن الكريم.

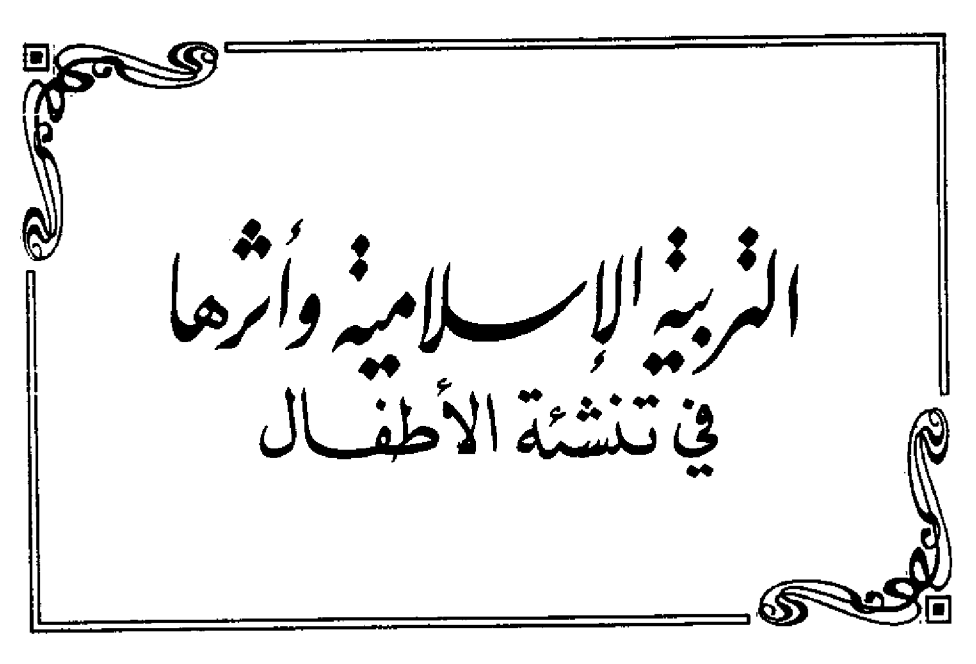
---

(14) T.Husen, Op.Cit.

6 ـ إن الممارسات العملية، والمناقشة الجماعية، والأنشطة التثقيفية الذاتية والجماعية هي أفضل أساليب التدريس في هذه المرحلة لوضع أسس بناء شخصية الطفل في جوانبها القومية والدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية والجمالية.

7 ـ إن اللعب والتلقائية والنشاط الذاتي للتلميذ هو أفضل معلم له في هذه المرحلة.

8 ـ إننا في تقرير مناهجنا، واختيار مقرراتنا، وطرق تدريسنا، وهيكلة نظامنا التربوي يجب أن نصوغها بالشكل الذي يتلاءم معنا، ويخدم أهدافنا، وبدون الشعور بالنقص في عدم تقليدنا للدول الأجنبية. إنه بقدر خصوصيتنا القومية والثقافية والسياسية يمكن أن تكون لنا خصوصية مؤسساتنا التربوية والاجتماعية.



التربية الإسلامية وأثرها في تنشئة الأطفال

الأستاذ عبدالسلام عبدالله الجقندي
كلية الدّعوة الإسلامية - الجماهيرية العظمى

مقـــدمة :

لم تعد وظيفة المعلم اليوم مقصورة على التعليم، أي توصيل المعارف إلى التلاميذ كما يعتقد البعض، ولكن وظيفته الأساسية هي التربية. فالمعلم مربٍّ في المقام الأول والتعليم جزء من عملية التربية. إن الإصلاح الذي ننشده ونرجوه هو أن يكون المعلم مربياً كاملاً، ينشد الكمال ويعمل للوصول إليه في كل ناحية من نواحي التربية.

وإذا استطعنا أن نصل إلى إعداد وتأهيل المربي الكامل في كل مرحلة من مراحل التعليم لوصلنا إلى الدرجة التي نبتغيها من التربية الحقة، والتعليم المستمر، وإعداد النشء للحياة الكاملة التي نرجوها، وإن من أهم أسباب ضياع الأمة الإسلامية وتقهقرها، غياب التربية الإسلامية الحقة. هذه التربية التي تقدم لنا منهجاً تربوياً متكاملاً، روحياً وجسمياً وعقلياً ونفسياً واجتماعياً. ويتصف هذا

المنهج بالشمول لأنه منهج رباني من عند الله سبحانه وتعالى لا منهج من صنع البشر محكوم عليه بكينونته وضعفه ومحدوديته بمكان ما دون آخر، أو قد يصلح لزمن معين دون آخر، بخلاف المنهج الرباني الذي يتفق ويوازن بين متطلبات البشر، ويخاطب الفطرة السليمة فطرة الله التي خلق الناس عليها.

من هنا يتوجب على المربي المسلم أن يتعرف على تفاصيل هذا المنهج كي يعينه على تربية الأبناء وتكوينهم وإعدادهم للحياة الإسلامية الكاملة. والتربية الإسلامية هي أيضاً جهاز اجتماعي يعبر عن روح الفلسفة الإسلامية من جهة ويحققها من جهة أخرى. وقد نالت التربية الإسلامية حقها من الاهتمام في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام منذ أول ظهور الإسلام، فوجه النظر إليها وأمر بتعليم القراءة والكتابة والعمل على تكوين جهاز تربوي في كل ناحية من نواحي المجتمع الإسلامي ابتداء من الكتاتيب التي تعلم الأطفال أو الصبيان، إلى المدارس العليا التي تعلم الكبار. وقد ازدهرت الحضارة الإسلامية بسبب دقة هذا النظام وانتشاره فكانت تلك التربية محققة لروح الإسلام ومحافظة على كيانه وهي موضوع كل مسلم.

وبعد انتشار الإسلام وارتفاع شأن الحضارة الإسلامية. اتخذت التربية شكلاً نظامياً وأصبح يقوم بها معلمون احترفوا هذه المهنة، واختصوا بهذه الصناعة ونشأت من أجل ذلك ثلاثة أنواع من المؤسسات التربوية هي الكتاب، والمدرسة والمسجد. ولكي ينجح المربي في عمله كمعلم في تأدية أدواره الأخرى في المجتمع الإسلامي لا بد أن تكون له شخصيته الإسلامية المتميزة، ولا بد من أن يتمتع بالصفات الروحية أو الإيمانية، والصفات الخلقية والنفسية والمزاجية والعقلية والسلامة البدنية، وأن يكون قدوة لغيره في الأخلاق الفاضلة المرتكزة على العدل والعفة وسعة البال، وأن يدرك المعلم أن تعليمه للناس بسيرته أبلغ من تعليمه بلسانه وبذلك يحقق النجاح في عمله التربوي وفي الأعمال الأخرى المتوقعة منه في المجتمع.

وقد أشار القرآن الكريم إلى دور المعلمين من الأنبياء وأتباعهم في كثير من الآيات القرآنية مبيناً أن من أهم وظائف الرسول تعليم الكتابة والحكمة وتزكية

الناس أي تنمية نفوسهم وتطهيرها بقوله تعالى: ﴿ربنا وابعث فيهم رسولاً منهم يتلو عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم﴾[1].

فقد بلغ من شرف مهنة التعليم أن جعلها الله من جملة المهام التي كلف بها رسوله ﷺ وقال تعالى: ﴿لقد منَّ الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولاً من أنفسهم يتلو عليهم آياته ويعلمهم الكتاب والحكمة﴾[2].

التربية ومفهومها:

مفهوم التربية في الاصطلاح اللغوي: جاءت كلمة التربية في اللغة بمعنى الزيادة والنشأة والتغذية والرعاية والمحافظة وترجع كلمة التربية إلى الفعل «ربى» يربي أي نما وزاد.

وفي القرآن الكريم: ﴿وترى الأرض جامدة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت﴾ أي نمت وزادت لما يتداخلها من الماء والنبات. وربي في بني فلان أي نشأ فيهم وتقول ربَّاه بمعنى نشَّأه ونمى قواه الجسدية والعقلية والخلقية[3].

وقوله تعالى: ﴿واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيراً﴾[4].

وهكذا فإن من أهم معاني التربية في اللغة هي الزيادة والنمو والنشأة والتغذية والرعاية المستمرة. وقد استخدم هذا المفهوم في ميدان تربية الطفل، أي تزويد الطفل بما يحتاج إليه لكي ينمو في الاتجاه الصحيح، ورعايته خلال مراحل نموه لينشأ نشأة متكاملة من جميع نواحيه الجسمية والروحية والعقلية والنفسية والاجتماعية والأخلاقية.

---

(1) سورة البقرة، آية: 129.

(2) سورة آل عمران، آية: 164.

(3) إسماعيل بن حماد الجوهري ـ الصحاح، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، الجزء السادس الطبعة الرابعة، دار العلم للملايين، 1978 م ص 2349 ـ 2351.

(4) سورة الإسراء، آية: 24.

مفهوم التربية في الاصطلاح العلمي[5]:

يختلف مفهوم التربية تبعاً لاختلاف النظرة إليها، فأحد الفلاسفة المثاليين «هرمات هورت» يعرفها كما يلي «هي العملية الخارجية للتوافق الممتاز مع الله من جانب الإنسان الحر الواعي الناضج جسمياً وعقلياً كما يعبر عن هذا التوافق في بيئة الإنسان العقلية والانفعالية والإرادية».

ويعرفها «جون ديوي» وهو أحد الفلاسفة البرجماتيين بالآتي «التربية هي عملية مستمرة لإعادة بناء الخبرة بهدف توسيع وتعميق مضمونها الاجتماعي بينما يحظى الفرد بالتحكم في الطرائق المتضمنة».

وقال أفلاطون إن التربية هي إعطاء الجسم والروح كل ما يمكن من الجمال، وكل ما يمكن من الكمال. وقد ميز أفلاطون أعمال الإنسان العقلية والإرادية وقال «إن الفضيلة لا تنشأ فقط بالمعرفة وإنما تتوقف على إرادة المرء» ويرى بستالوتزي بأن التربية هي تنمية كل قوى الطفل تنمية كاملة متلائمة. أما التربية الإسلامية فقد كانت تحولاً عظيماً في ميادين التربية حيث اهتمت بالإنسان كوحدة متكاملة في جميع جوانبه الجسمية والعقلية والخلقية، فالإنسان خليفة الله في الأرض، ومن هنا يجب أن تتمشى تربيته مع مطالب هذه الخلافة بجوانبها المختلفة.

وتهدف التربية الإسلامية إلى سعادة الإنسان في الدارين الدنيا والآخرة، حيث ورد في القرآن الكريم قوله تعالى: **﴿وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا وأحسن كما أحسن الله إليك﴾**[6].

وجاء في الحديث الشريف بهذا المعنى «اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً» وقد حث القرآن في أكثر من موضع على التعلم ورفع قدر العلم والمتعلمين حيث وردت آيات قرآنية تدل على ذلك: **﴿يرفع الله**

(5) عبد الحميد فائد ـ رائد التربية وأصول التدريس، دار الكتاب اللبناني 1981م ص 17 ـ 30.
(6) سورة القصص، آية: 77.

الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات﴾[7] ﴿وقل رب زدني علماً﴾[8].

﴿قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾[9].

أما هدف التربية الإسلامية عند الغزالي فهو الفضيلة والتدين، ويقول في هذا الصدد:

«الخلق الحسن صفة سيد المرسلين وأفضل أعمال الصديقين، وهو على التحقيق شطر الدين وثمرة مجاهدة المتقين ورياض المتعبدين» ويقول: «على المعلم أن ينبه المتعلم على أن الغرض من طلب العلوم هو التقرب إلى الله تعالى دون الرياسة والمباهاة»[10].

والتعليم في نظر الغزالي هو: «إفادة العلم، وتهذيب النفوس للناس عن الأخلاق المذمومة المهلكة، وإرشادهم إلى الأخلاق المحمودة المسعدة»[11].

ويتضح من ذلك أن الغزالي يؤكد على أهمية تربية الأطفال تربية صالحة مع بداية المراحل الأولى من عمرهم. فالتربية بها يرتقي الفرد وينهض المجتمع، وبها يتحقق للشعوب التقدم والازدهار والحياة الكريمة.

وإن العرض السابق لمفاهيم التربية المختلفة في الاصطلاح العلمي يؤكد لنا أننا بحاجة إلى مربين أكثر من حاجتنا إلى معلمين ملقنين، لحشو العقول بالمعلومات، ويكون من واجبنا أيضاً بناء على ذلك الاهتمام بإعداد المربي الصالح، القادر على تعهد الأطفال وتربيتهم والوصول بهم إلى الكمال بالتدرج، وفي إطار فلسفة تربوية شاملة واقعية مرنة تستمد أصولها ومبادئها من مبادىء الإسلام وتعاليمه السامية ومعتقداته المتعلقة بطبيعة الكون والإنسان والمجتمع.

---

(7) سورة المجادلة، آية: 11.

(8) سورة طه، آية: 114.

(9) سورة الزمر، آية: 9.

(10) محمد عطية الأبراشي، التربية الإسلامية وفلاسفتها، الطبعة الثانية، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه» 1969 م ص 244 ـ 245.

(11) المرجع السابق ص 249.

وهكذا فقد جمعت التربية الإسلامية، منذ أول ظهور الإسلام بين تهذيب النفس، وتصفية الروح، وتثقيف العقل، وتقوية الجسم، فهي تعنى بالتربية الدينية والخلقية والعملية والجسمية بشكل متوازن، ومن هنا برزت مكانة المربي في التربية الإسلامية، وكان له دور أخلاقي إلى جانب دوره التعليمي[12].

فالتربية الإسلامية تهدف إلى أن يكون الناشىء رجلاً فاضلاً، مهذب النفس، نافعاً في الحياة العملية، وقد حدد ابن خلدون الغرض الحقيقي من التربية الإسلامية وهو إعداد جيل من الرجال يستطيعون أن يعيشوا عيشاً جيداً، وأكد على ذلك علماء التربية الحديثة وبخاصة الفيلسوف التربوي الإنكليزي (هربرت سبنسر) حيث قال «التربية هي إعداد الإنسان ليحيا حياة كاملة»[13].

ضرورة التربية الإسلامية:

إن ما يعانيه المجتمع الإنساني اليوم من ظلم الإنسان لأخيه الإنسان، واحتكار الدول القوية لخيرات الأمم الضعيفة ومن ضياع الطفولة وانحراف الشباب وانعدام ضوابط الغرائز، والنظرة الاجتماعية للمرأة، كل ذلك حصل في غياب التربية الإسلامية الحقة التي تعيد لجماهير المسلمين حقهم وهيبتهم وكرامتهم وعزتهم وقوتهم. ولما كان الإسلام هو المنهج الرباني المتكامل الملائم لفطرة الإنسان والذي أنزله الله لخلق الشخصية الإنسانية المتزنة والمتكاملة، وليجعل منه خير نموذج على الأرض تحقيقاً للعدالة الإلّهية في المجتمع الإنساني، من أجل أن يستخدم الإنسان ما سخر الله له من قوى الطبيعة استخداماً مفيداً، ومتزناً وعادلاً..
إن التربية الإسلامية تدعو إلى التوكل والسلام والتعاون والاجتماع ولا تؤدي الأثرة بل تفضي إلى الإيثار. فالإسلام في جوهره دين الحرية والتطور وتكافؤ الفرص، فالناس سواسية كأسنان المشط، ولا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى وجميع المسلمين يقفون بين يدي الله تأدية للعبادات من صلاة وصوم وحج على قدم المساواة.

---

(12) أحمد فؤاد الأهواني، التربية في الإسلام، دار المعارف، 1983 م ص 9.

(13) محمد عطية الأبراشي، التربية الإسلامية وفلاسفتها، الطبعة الثانية، مطبعة عيسى البابي وشركاه، القاهرة 1969 م ص 285.

وبما أن جميع المسلمين مكلفون بمعرفة الدين وأداء العبادات، فقد استوجب الأمر تعليمهم وإرشادهم إلى أن يدرسوا ويبحثوا ويبينوا للناس الخير من الشر، والحسن من القبيح، والطيب من الرديء والحلال من الحرام. يقول الله عز وجل: **﴿ومن أحسن قولاً ممن دعا إلى الله وعمل صالحاً﴾**(14).

وقوله تعالى: **﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة﴾**(15).

كما أن من واجب المربي المسلم الدعوة إلى الخير والمعروف وسبل الصلاح والهداية. قال تعالى: **﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف، وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون﴾**(16).

كما أن التربية الإسلامية تحرص على إيجاد التوازن بين الحياة الدنيا والحياة الآخرة، وقد أكد القرآن الكريم على ذلك في قوله تعالى: **﴿وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا﴾**(17).

وهذا التوازن يميز التربية الإسلامية عن غيرها، فهي ليست تربية صوفية أو رهبانية كما أنها ليست تربية مادية أو وجودية، ولكنها تربية دنيوية وأخروية في نفس الوقت. فالتربية الإسلامية تكاملية تهتم بجميع جوانب الشخصية الإنسانية، فهي تربية للجسم وتربية للنفس والعقل معاً، لأنها تخاطب عاطفة الإنسان ووجدانه وقلبه وضميره وتربيه على الفضيلة والخير وحب الناس والتجرد من الأنانية وحب الذات(18). ويؤكد هذا المعنى الحديث الشريف حيث قال رسول الله ﷺ: «مثل المسلمين في توادهم وتراحمهم مثل الجسد الواحد إذا اشتكى فيه عضو تداعى له سائر الأعضاء في الجسد بالسهر والحمى»(19).

والتربية الإسلامية تربية سلوكية عملية تهتم بالعمل والممارسة ولو نظرنا إلى

---

(14) سورة فصلت، آية: 33.

(15) سورة النحل، آية: 125.

(16) سورة آل عمران، آية: 104.

(17) سورة القصص، آية: 77.

(18) محمد منير مرسي، أصول التربية الثقافية والفلسفية، علم الكتب، القاهرة 1977 م ص 20 ـ 21.

(19) مسلم ج 8 ص 20.

قواعد الإسلام الخمس لوجدنا أنها تتطلب سلوكاً عملياً ولفظياً، ومن صفات المسلم أن تتطابق أقواله مع أفعاله.

من هنا نرى أن التربية الإسلامية تخاطب حواس الإنسان وقواه وتحتكم إليها ويتجلى ذلك في قوله تعالى: **﴿ولا تقف ما ليس لك به علم إنَّ السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً﴾**[20].

ولنا أن نتساءل اليوم هل التربية الجارية في الوقت الحاضر في المجتمعات الإسلامية معبرة عن الإسلام ومحققة له ممارسةً وسلوكاً. إن الجواب يتضح من خلال الواقع الذي نعيشه اليوم. فالتربية الإسلامية بمفهومها الإسلامي تربية متكاملة المقاصد، تربية شاملة حافلة بكل ما يحتاج إليه الإنسان لإصلاح أمره من علم وتهذيب وتأديب، كل ذلك كفيل بتطوير النمو الاجتماعي للإنسان إلى جانب نموه الفردي ليصبح هذا الإنسان قوي الإيمان بربه، قادراً على تحمل المسؤوليات وأداء الواجبات التي خصه بها ربّه من بين سائر المخلوقات، ومهيأً لتقبل التكاليف والقيام بها على هدى وبصيرة محافظاً على علاقته بربه ومحتفظاً بصلته الاجتماعية الإنسانية مستثمراً خيرات بيئته لمنفعة الإنسانية وسعادتها.

ومن خصائص التربية الإسلامية أنها تربية متطورة وصالحة لكل زمان ومكان متضمنة لمصالح الإنسان هادفة إلى تقويم سلوكه في أمر دينه ودنياه، تحثه على الجد والعمل متمشية مع استطاعته في تطبيقاتها، راسمة له طرق المحافظة على سلامته الجسمية وصحته العقلية مبينة له سبل السعادة والاطمئنان. وهي بذلك تربية متدرجة في طبيعتها، وهدفها بلوغ الكمال الإنساني بالتدرج. ولم تكن مقصورة على علاقة الإنسان بربه ولكنها متأصلة في أعماق حياته المادية والروحية والفكرية لا تهتم بجانب دون الآخر، فقد رسمت للإنسان طريق السعادة وزودته بنظام كامل للحياة في حالتي الشدة والرخاء وفي مقابلة العسر واليسر، كما نظمت مواقف الإنسان في الحياة وتصرفاته وعلاقاته بالآخرين طيلة فترة حياته، فهي بذلك منهج قويم لصالح الدنيا وفلاح الآخرة[21].

---

(20) سورة الإسراء، آية: 36.

(21) محمد منير مرسي، مرجع سابق ص 28 ـ 41.

وصفوة القول أن التربية الإسلامية تطبع شخصية المسلم بطابع خاص يميزه عن أي نوع من أنواع التربية، لأن الإسلام نظام شامل كامل لجميع نواحي الحياة، فقد نظم علاقة البشر بخالقهم وبالكون وبما يتعلق بأمور الدنيا والآخرة. ومن هنا كانت التربية في الإسلام واجب على جميع الآباء والمعلمين ومؤسسات التربية النفسية والاجتماعية. وفي هذا المجال يقول الأستاذ الدكتور عمر محمد التومي الشيباني:

«ومن واجب المسلمين إذا ما أرادوا أن يتغلبوا على مشاكلهم ويستعيدوا مجدهم وقوتهم وعزتهم، أن يرجعوا إلى تعاليم دينهم ويعقدوا العزم على تطبيق الشريعة الربانية في كافة شؤون حياتهم، ويصلحوا أنظمتهم التربوية على أسس علمية مدروسة، فلا صلاح للأمة المسلمة إلا بما صلح به أولها، ولا تقدم لها إلا عن طريق الإيمان الصادق والعلم النافع والتربية الصالحة»[22].

أهمية القدوة الصالحة في عمل المربي المسلم:

تعتمد تربية الفرد وتنشئته على القدوة الصالحة من جانب الآباء والمربين ولا سيما في المراحل الأولى من حياة الإنسان، فالطفل منذ ولادته يكتسب ألوان السلوك من خلال تفاعله مع الآخرين، وتقليده ومحاكاته لهم ويتوقف ما يكتسبه الطفل من عادات مرغوب فيها أو غير مرغوب فيها على نوع القدوة التي يتعرض لها في التربية أو التنشئة الاجتماعية، وتؤكد التربية الإسلامية أهمية أسلوب القدوة الصالحة في تنشئة الأطفال المسلمين تنشئة يتحقق معها الخير لأنفسهم وللمسلمين جميعاً. وقديماً قال الشاعر العربي:

كـل قـرين بالمقـارن يقتـدي

كما قال أيضاً:

وينشـأ نـاشيء الفتيـان منـا   على مـا كـان عـوّده أبـوه

(22) عمر محمد التومي الشيباني، من أسس التربية الإسلامية، الطبعة الأولى، المنشأة الشعبية للنشر والتوزيع والإعلان، 1979 م ص 17.

والقدوة الصالحة أسلوب من أساليب التربية الإسلامية، وقد دعانا الإسلام إلى الاقتداء بالرسول عليه الصلاة والسلام في قوله تعالى: **﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر﴾**[23].

وقد ضرب الرسول عليه الصلاة والسلام مثلاً بالجليس الصالح والجليس السوء وشبههما ببائع المسك ونافخ الكير، وهذا يعني أن نتخير لأبنائنا ولأنفسنا القدوة الصالحة التي يكون في تقليدها الخير والمنفعة والابتعاد عن مخالطة قرناء السوءِ تجنباً للوقوع في الشر. وعليه فمن واجب الأسرة في المنزل والمربين في المدرسة أن يكونوا نماذج طيبة في السلوك حتى ينشأ الأطفال نشأة تربوية سليمة. إن لشخصية المعلم أثراً عظيماً في عقول التلاميذ ونفوسهم، حيث يتأثرون وهم في تلك السن الصغيرة بمظهره وشكله وحركاته وسكناته، وإشاراته، وإيماءاته، وألفاظه التي تصدر عنه.

ومما يؤيد تأثير الصبيان بشخصية معلميهم ما رواه الجاحظ من كلام عقبة بن أبي سفيان لمؤدب ولده قال: **«ليكن أول ما تبدأ به من إصلاح بني إصلاح نفسك، فإن أعينهم معقودة بعينيك، فالحسن عندهم ما استحسنت، والقبيح عندهم ما استقبحت»**[24].

وهكذا يتطلب من المعلم أن يكون قدوة حسنة لتلاميذه فإنه في نظرهم المثل الأعلى، ينظرون إليه بعيونهم، ويحاكونه في أقواله، ويتقبلون ما يفعل ويرفضون ما يترك.

ويتوقف نجاح المربي على غرس روح الثقة والمودة بينه وبين تلاميذه، فإذا أخلص المربي لتلاميذه وأحسوا بعطفه عليهم وحبه لهم تحقق لهم التقدم في دراستهم. إن لحسن الصلة والعلاقة الطيبة بين المربي وتلاميذه أثر كبير في تربية النشء على أسس إسلامية صحيحة تعتمد على الترغيب والتشويق لا على الإرهاب والتخويف، وبهذا كانت التربية الإسلامية تربية مثالية تتمثل فيها الناحية الإنسانية.

---

(23) سورة الأحزاب، آية: 21.

(24) أحمد فؤاد الأهواني، مرجع سابق، ص 196.

«إن المثل الأعلى في التربية الإسلامية والتربية الحديثة هو تكوين رجال مهذبين، ذوي شخصيات متزنة سوية، ونفوس أبية، وأخلاق عالية، يعرفون معنى الحق والواجب، ويقدرون حقوق الإنسانية. ويقول مارثن لوثر المصلح الألماني الكبير: «إن سعادة الأمم لا تتوقف على كثرة دخلها، ولا على قوة حصونها أو جمال مبانيها العامة، ولكنها تتوقف على عدد المثقفين من أبنائها، وعلى رجال التربية والعلم والأخلاق فيها» فهنا تكون سعادتها وقوتها العظيمة، ومقدرتها الحقة[25].

وقد جعل الإسلام الآباء تبعة توجيه أبنائهم وحسن تربيتهم. قال تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم ناراً وقودها الناس والحجارة﴾[26].

وتعد القدوة الحسنة وسيلة مهمة من وسائل التربية الإسلامية، ولها دور فعال في تربية الأطفال وترسيخ القيم الدينية والأخلاقية والاجتماعية لديهم وبناء شخصياتهم بناء سليماً.

المراجع

1 ـ إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح. تحقيق أحمد عبد الغفور عطار. الجزء السادس، الطبعة الرابعة، دار العلم للملايين، 1978 م ص 2349 ـ 2351.

2 ـ عبد الحميد فايد، رائد التربية وأصول التدريس، دار الكتاب اللبناني. بيروت، 1981 م ص 17 ـ 30.

3 ـ محمد عطية الأبراشي، التربية الإسلامية وفلاسفتها، الطبعة الثانية. مطبعة عيسى الحلبي وشركاه، 1969 م ص 944 ـ 945.

4 ـ نفس المرجع السابق ص 249.

5 ـ نفس المرجع السابق ص 285.

6 ـ أحمد فؤاد الأهواني، التربية في الإسلام، دار المعارف، 1983 م ص 9.

(25) محمد عطية الأبراشي/ مرجع سابق ص 71.
(26) سورة التحريم، آية: 6.

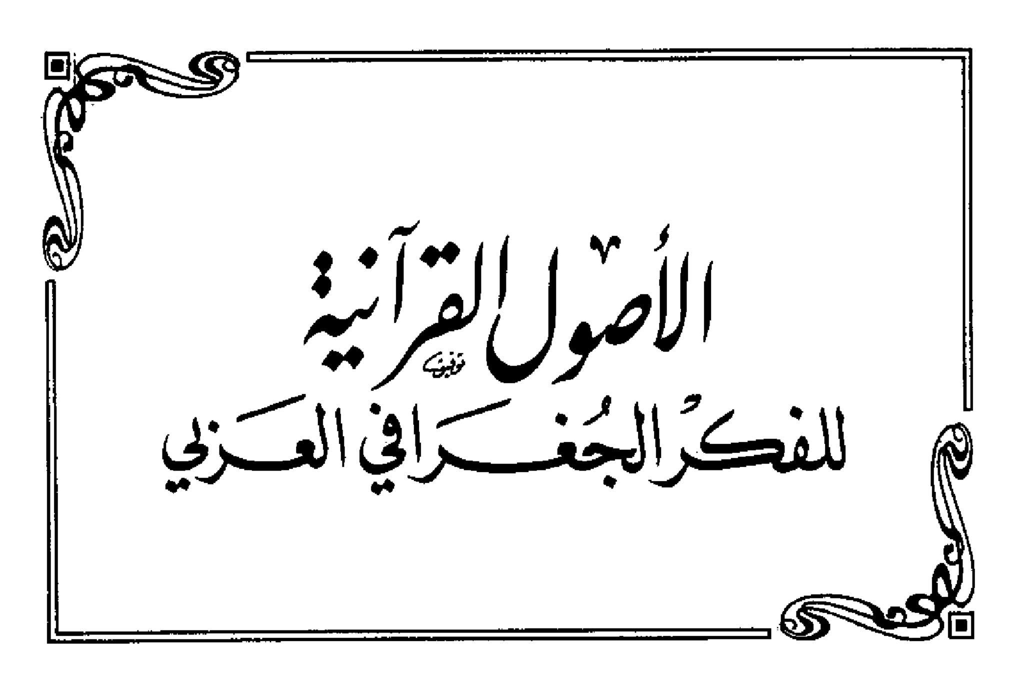
7 ـ محمد منير مرسي، أصول التربية الثقافية والفلسفية، عالم الكتب، القاهرة، 1977 م ص 20 ـ 21.

8 ـ مسلم ج 8 ص 20.

9 ـ محمد منير مرسي، مرجع سابق 28 ـ 41.

10 ـ عمر محمد التومي الشيباني، من أسس التربية الإسلامية. الطبعة الأولى. المنشأة الاشتراكية للنشر والتوزيع والإعلان، 1979م ص 17.

11 ـ أحمد فؤاد الأهواني، مرجع سابق ص 196.



الأصول القرآنية للفكر الجغرافي العربي

الدكتور محمد ابراهيم حسن

مقدمـــة:

في العصر العربي الإسلامي: لقد لعب العرب دوراً أساسياً في تقدم العلوم الحديثة برغم تعدد أنواعها مترجميـن ومقتبسين مما عثروا عليه من تراث الفراعنة واليونان والرومان والفرس والهنود وغيرهم من أصحاب الحضارات القديمة مما مكّن الأجيال التالية من أن تقف على تطورات العلوم من العصور المتعاقبة. وبعد دراستهم لتراث الأمم السابقة بدؤوا في بناء نهضة عربية إسلامية مجيدة فأضافوا ما رأوه من تحسينات ونظريات علمية. والفَضل الأَول يرجع إلى القرآن الكريم الذي وضع نواة النهضة العربية الإسلامية فإن أصدق الحديث كتاب الله تعالى ذلك الدستور السماوي الشامل الذي أمرنا باتباعه وأودع فيه مفاتيح العلم في شكل إشارات وومضات تحمل حقائق مطلقة وشاملة ونهائية. ومن زاوية الفكر الجغرافي جاء في القرآن الكريم ما يفسر كثيراً من الظواهر الجغرافية التي كانت خافية في العصر القديم حول حركة النجوم والكواكب وتوازن الأرض وشكلها ووظيفة الجبال

وأنواع السحب والأمطار وأنواع الرياح والتوازن الكوني والفضاء الكوني وقوة التجاذب بين الأفلاك وعوالم المجرات وبحر الفضاء الكوني وغيرها من الحقائق الجغرافية التي وضعت الأساس العلمي السليم لتطور الفكر الجغرافي[1].

أولاً: أمثلة لبعض الظاهرات الجغرافية في القرآن الكريم:

(أ) في قوله تعالى: ﴿مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان﴾[2] بمعنى أن البحرين العذب والملح بينهما برزخ أو غشاء دقيق غير مرئي على الإطلاق يحول دون اختلاط أحدهما بالآخر وهنا يكمن الإعجاز القرآني[3]. فعند لقاء نهر النيل بمياه البحر المتوسط المالح يندفع خط الماء العذب يشق طريقه وسط مياه البحر المتوسط الملحة دون أن يختلط بها. فهي حقيقة جغرافية أبرزها القرآن الكريم منذ أكثر من 1400 عام.

وهنا لنا وقفة إجلال وخشوع أمام هذا الإعجاز القرآني العظيم في قوله تعالى: **﴿مرج البحرين يلتقيان، بينهما برزخ لا يبغيان﴾**.

﴿فبأي آلاء ربكما تكذبان﴾.

﴿يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان﴾.

﴿فبأي آلاء ربكما تكذبان﴾.

وهذه الظاهرة الجغرافية وردت في أربع سور قرآنية هي الرحمن ـ والفرقان ـ والنحل ـ وفاطر[4].

---

(1) د. عبد العليم عبد الرحمن خضر: الظواهر الجغرافية بين العلم والقرآن ـ الطبعة الثالثة 1407 هـ ـ 1987 م ـ الدار السعودية للنشر والتوزيع. ص 9 وما بعدها.

(2) سورة الرحمن 19 ـ 20.

(3) بعض الحقائق تذكر في أكثر من موضع لأهميتها ـ راجع في ذلك د. محيي الدين بلتاجي «ساعات من مصاحبة كتاب الله الكريم» العدد 1980/14 ـ مجلة كلية التربية جامعة الفاتح ص 102 وما بعدها.

(4) (أ) القرآن الكريم: سورة الرحمن ـ الآيات: 19. 20. 21. 22. 23.

(ب) القرآن الكريم: سورة الفرقان ـ الآية 53.

وجوانب هذه الظاهرة الجغرافية تتمثل في:

1 ـ وجود بحرين متجاورين أجراهما الله تعالى أحدهما عذب فرات والثاني ملح أجاج.

2 ـ والماء في البحرين يلتقي ولكنه لا يمتزج أو يختلط لوجود برزخ حاجز بينهما.

3 ـ ومن البحرين معاً يستخرج اللؤلؤ والمرجان.

والصورة الجغرافية تمثل إعجازاً قرآنياً فكيف يلتقي الماء العذب والماء الملح ولا يختلطان ويمتزجان؟ وهذه ظاهرة هامة في الجغرافيا الطبيعية.

وتتكرر في سورة الرحمن صور جغرافية متنوعة تحمل عظمة الرحمن وقدرته العظيمة المعجزة في خلق نعمه لخير عباده. وهو سبحانه وتعالى يوجه تقريعه إلى أولئك الذين يجحدون نعمه أو ينكرون معجزاته من الإنس والجن بقوله تعالى: **﴿فبأي آلاء ربكما تكذبان﴾** وقد وردت في سورة الرحمن إحدى وثلاثين مرة[5].

وهذه الظاهرة الجغرافية بجوانبها الثلاثة تتحقق في الركن الشمالي الغربي من الخليج العربي قرب جزر البحرين كما يبدو من الخريطة المرفقة. وهي منطقة اشتهرت منذ القدم باستخراج اللؤلؤ والمرجان من مياهها[6]. وكانت من أهم مناطق الإنتاج عالمياً حتى تحول الاهتمام اقتصادياً نحو استخراج النفط من مياه الخليج

= (جـ) القرآن الكريم: سورة النمل ـ الآية 61.

(د) القرآن الكريم: سورة فاطر ـ الآية 12.

(هـ) راجع: تفسير الجلالين للقرآن الكريم ـ بيروت ـ 1404 هـ: 1984 م.

(5) المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ـ المنتخب في تفسير القرآن ـ ص 791 القاهرة 1968.

(6) اللؤلؤ مادة صدفية ينتجها نوع من الأحياء البحرية، والمرجان مادة جيرية ينتجها نوع آخر من الاحياء البحرية. ويشترط لإنتاجها أن تكون المياه ملحة دافئة ورائقة وضحلة ـ راجع د. محمد متولي: التطبيق الجغرافي لما جاء في قوله تعالى: **﴿مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان﴾** ـ المجلة الجغرافية العربية تصدر عن الجمعية الجغرافية المصرية ـ العدد 19 ـ السنة 18 ـ القاهرة 1987. ص 17 وما بعدها.

العربي وسواحله[7]. وكان الغواصون في موسم الصيف يخرجون إلى مواطن الصيد في أعداد كبيرة كانت تصل أحياناً إلى نحو 70 ألفاً وكانوا يخرجون في أساطيل تضم ما يقرب من 4500 سفينة صيد من كل مناطق الخليج العربي.

وكان هؤلاء الغواصون يحصلون على ما يحتاجون إليه من الماء العذب طوال موسم الصيد في نحو ثلاثة أشهر من عيون مياه عذبة تندفع من قاع الخليج العربي اندفاعاً قوياً وسط الماء الملح في شريط رأسي متدفق يحميه برزخ أو غشاء دقيق غير مرئي فلا يختلط الماء العذب بالماء الملح. وهذه العيون من الماء الجوفي العذب منتشرة في قاع الخليج العربي حول جزر البحرين في 23 موقعاً تعرف بالكوكبات والماء يندفق منها دون انقطاع. وهي تستمد الماء الجوفي من نفس المصدر الذي يغذي العيون في جزر البحرين وفي إقليم الحسا السعودي المشرف على القسم الغربي من الخليج العربي في منطقة الهفوف ومنطقة القطيف والمياه الجوفية هنا غزيرة كما يبدو من خريطة القطاع الجغرافي المرفقة.

هذه الصورة الجغرافية المتكاملة لهذه الظاهرة الجغرافية بل المعجزة القرآنية واضحة المعالم في الجزيرة العربية أمام العرب وهم أول من توجه إليهم خطاب القرآن الكريم.

ففي هذه الصورة الجغرافية:

1 ـ يتوافر بحران أحدهما ملح أجاج هو مياه الخليج العربي والآخر عذب فرات هو مجموعة الكوكبات أو العيون العذبة التي يندفع منها الماء العذب من جوف قاع الخليج العربي.

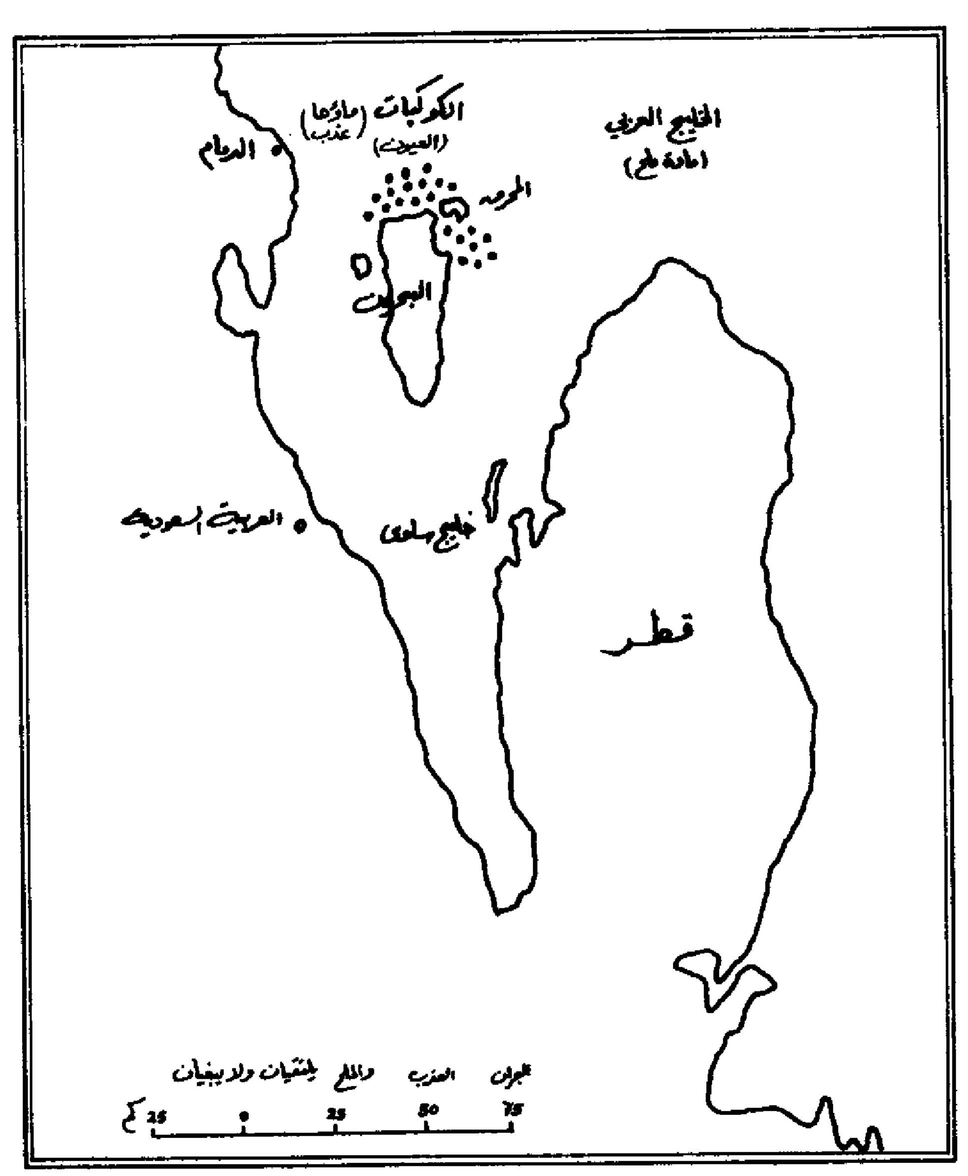
2 ـ وفي هذه الصورة أيضاً يلتقي الماء العذب والملح فيتوافر البرزخ المائي لشدة انبثاق مياه العيون مندفعة إلى أعلى في شريط رأسي مغلف بهذا البرزخ. أو الغشاء الرقيق غير المرئي وهو حاجز لا يجعل أحد الماءين يبغي على الآخر ويمتزج به.

---

(7) د. محمد إبراهيم حسن: حوض الخليج العربي ـ أهم حوض داخلي في العالم الإسلامي ـ مجلة كلية الدعوة الإسلامية ـ العدد الرابع 1987 ـ ص 262 وما بعدها.

3 ـ ومن البحرين يستخرج اللؤلؤ والمرجان كموطن من أهم مواطن إنتاجِه في العالم.

ويرجح أن جزر البحرين سُميت بهذا التعريف الدقيق نسبة إلى هذين البحرين المشار إليهما.



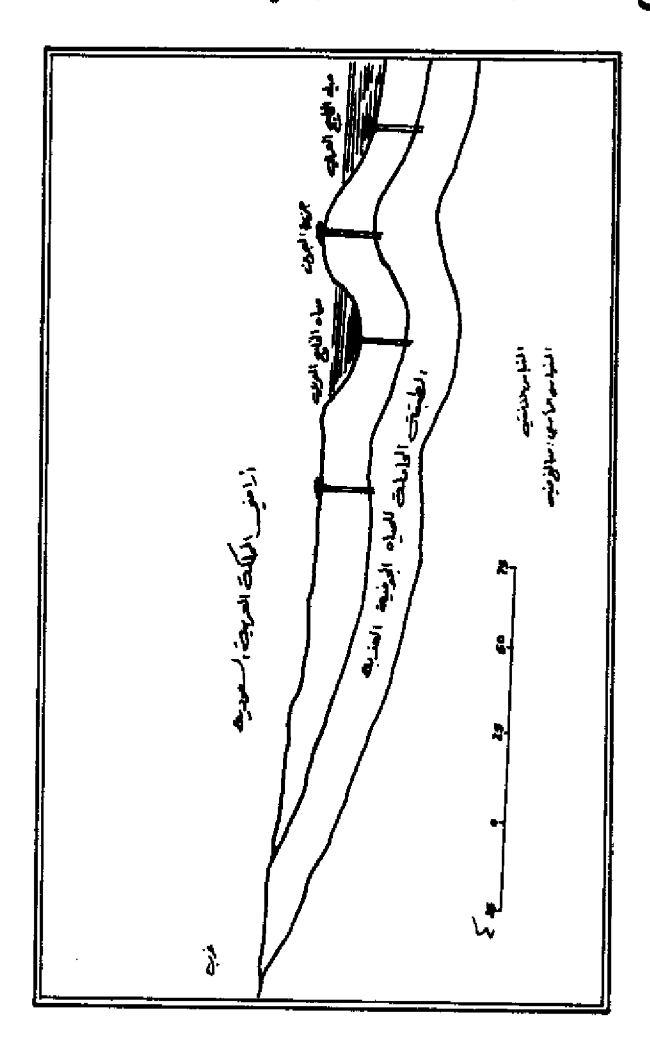
الموقع الجغرافي لجزر البحرين ومجموعة العيون العذبة (الكوكبات) في الشمال الغربي من الخليج العربي.

وبعد ألا يمكن اعتبار هذين البحرين هما البحران ألمنشودان اللذان[8] عناهما القرآن الكريم حيث تجري آياته تقول:

﴿مرج البحرين يلتقيان. بينهما برزخ لا يبغيان﴾.

﴿فبأي آلاء ربكما تكذبان﴾.

﴿يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان﴾ ﴿فبأي آلاء ربكما تكذبان﴾.



قطاع يبين مصدر المياه الجوفية العذبة التي تغذي اقليم الحسا بغرب الخليج العربي وجزر البحرين ومجموعة العيون العذبة (الكوكبات) بقاع الخليج العربي في شماله الغربي.

(8) د. محمد متولي: المرجع السابق ص 23 ـ 26.

بسم الله الرحمن الرحيم

(ب) وفي قوله تعالى: ﴿وهو الذي سخر البحر لتأكلوا منه لحماً طرياً وتستخرجوا منه حلية تلبسونها وترى الفلك مواخر فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون﴾ (14) ﴿وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم وأنهاراً وسبلاً لعلكم تهتدون﴾ (15).

«صدق الله العظيم»

[الآيات رقم 14، 15 من سورة النحل]

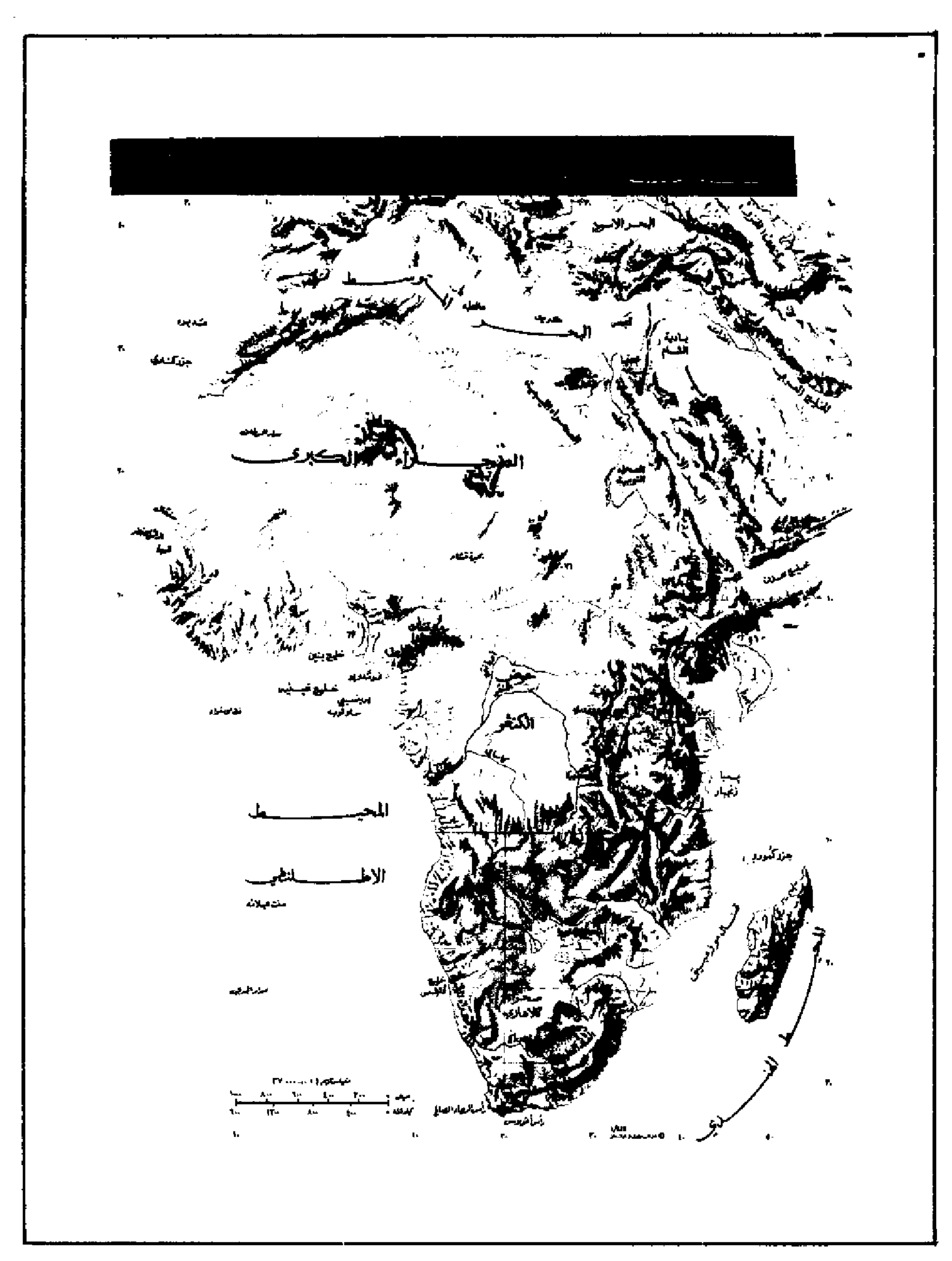
إنه يحدد الوظائف الاقتصادية للبحر جغرافياً ممثلة في:

1 ـ البحر مصدر رئيسي لغذاء الإنسان من أسماك بأنواعها المختلفة وزيوت حيوانية بحرية فضلاً عن أهمية الطحالب حديثاً في استخراج بعض الأدوية والعقاقير الطبية.

2 ـ البحر طريق هام للمواصلات والنقل البحري وهنا نشير إلى تنوع شبكات النقل البحري التي تغطي كل البحار والمحيطات. ونخص بالذكر أهم طريق ملاحي وهو الذي يمتد من المحيط الهادىء حتى سنغافورة جنوب شبه جزيرة الملايو وهي البوابة البحرية للمحيط الهندي. ثم يخترق الطريق الملاحي المحيط الهندي إلى عدن عند باب المندب فالبحر الأحمر ثم قناة السويس إلى البحر المتوسط. وبعده يخترق الطريق من مضيق جبل طارق إلى المحيط الأطلسي. وعند قناة بنما بأمريكا الوسطى يخترق الطريق هذا الممر المائي ليعود إلى المحيط الهادىء مرة أخرى. وفي هذا الطريق الرئيسي تصب عدة شبكات ملاحية آتية من البحار المجاوزة مثل الخليج العربي والبحر الأسود والبحر الأدرياتيكي عند القدم الإيطالي وخليج بسكاي غرب فرنسا والبحر الكاريبي وخليج المكسيك بأمريكا الوسطى[9].

---

(9) د. محمد إبراهيم حسن: دراسات في جغرافية الوطن العربي وحوض البحر المتوسط ـ الإسكندرية 1989 ـ ص 497: ص 499.



التوزيع النهري والأودية الجافة من الأراضي الإفريقية والعربية ومدى ارتباطها بالبحار والمحيطات المجاورة.

3 ـ تشير هذه الآيات الكريمة إلى شبكات الأنهار وشبكات الطرق وأهميتها الرئيسية في الاقتصاد الإقليمي. وخريطة إفريقيا الطبيعية المرفقة تشكل مثلاً جيداً لشبكات النقل النهري في القارة ولا سيما نهر النيل هذا فضلاً عن الممرات الجبلية في الشمال الإفريقي وحوض البحر المتوسط وأهميتها في ربط الوطن العربي والإسلامي بالعالم الخارجي وتوضح خريطة إفريقيا أيضاً الجزء القلب أو الرئيسي من الخط الملاحي العالمي الذي أشرنا إليه ومدى ارتباطه بالمحيطات والبحار المجاورة فضلاً عن المضائق والقنوات المائية.

(ج) في قوله تعالى: **﴿أو لم يروا أنا نسوق الماء إلى الأرض الجُرُز فنخرج به زرعاً[10] تأكل منه أنعامهم وأنفسهم أفلا يبصرون﴾** [السجدة: 27].

والأرض الجرز هي التي لا نبات فيها جردٌ قاحلة يابسة. وهنا إشارة إلى نوع من أنواع التربة الملحية الفقيرة الشديدة التماسك.

وفي موضع آخر أشار القرآن الكريم إلى ظاهرة تصنيف التربة في قوله تعالى: **﴿وفي الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون﴾**[11].

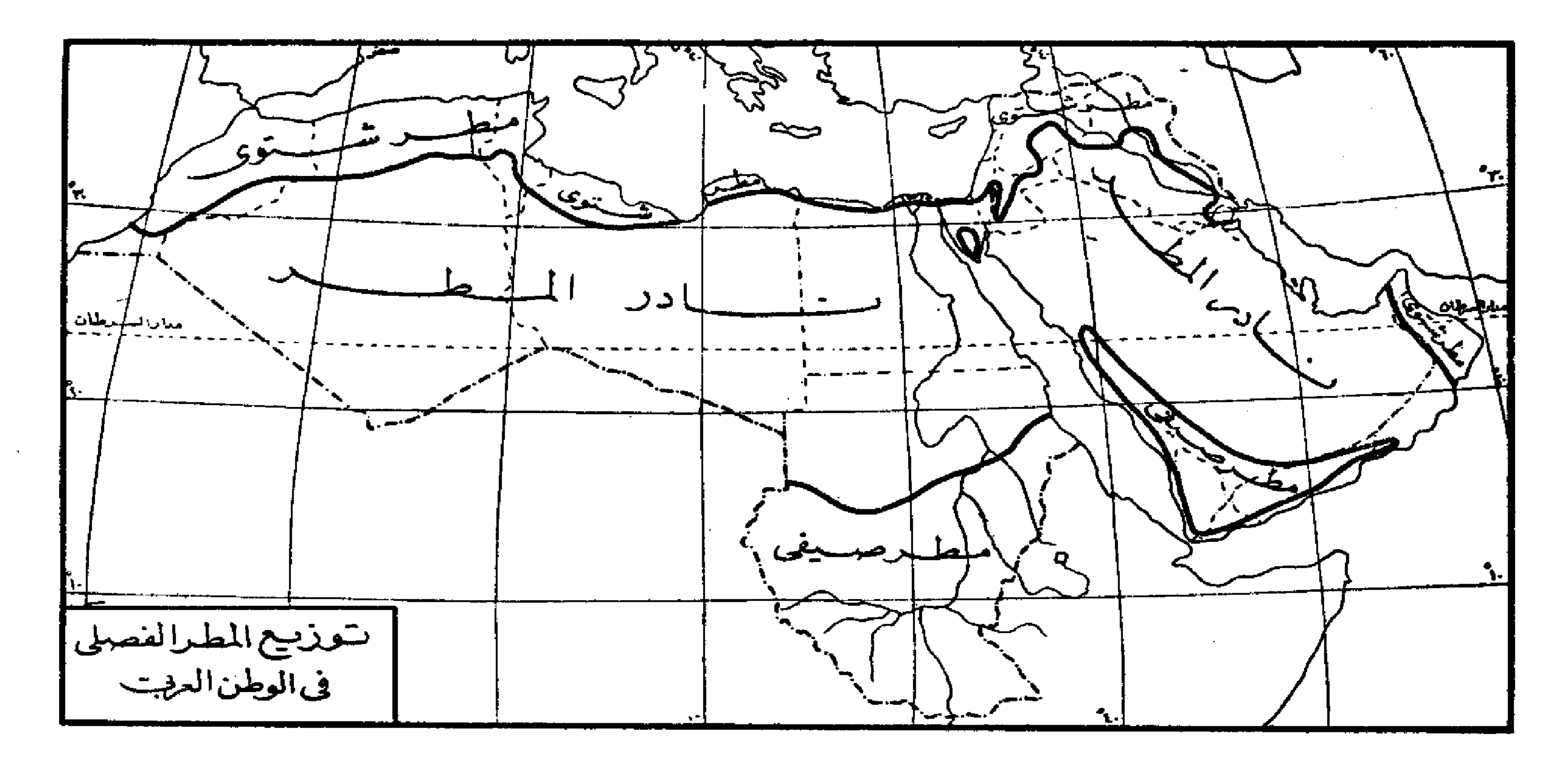
وفي هذه الآيات الكريمة أبرز القرآن الكريم الحقائق الجغرافية الآتية:

1 ـ ظاهرة التربة الملحية الفقيرة وهي على أنواع منها التربة السبخية المستنقعية والتربة الملحية الجافة وتربة بطون الأودية الجافة. وكلها معروفة عند العرب في شبه الجزيرة العربية التي تقطعها شبكات كثيرة من الأودية الجافة من أشهرها وادي الرُّمة ووادي الدواسر في وسط الجزيرة العربية ووادي حضرموت في جنوبها وأودية جيزان ونجران في غربها. وكذلك أراضي الخليج العربي السبخية الفقيرة.

---

(10) د. الطاهر أحمد يحيى: الأرض والماء في القرآن ـ مجلة كلية الدعوة الإسلامية ـ العدد الرابع 1987 ـ ص 172 ـ مع الإشارة أيضاً إلى ص 166 ـ ص 167.

(11) تفسير الجلالين للقرآن الكريم ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت الطبعة الأولى 1404 هـ ـ 1984 م ص 296 ـ سورة الرعد ـ الآية 4.



توزيع المطر الفصلي في الوطن العربي والنظام النهري الرئيسي.

2 ـ ظاهرة تباين أنواع التربة في الأراضي المتجاورة كالتربة الطينية السوداء والتربة البنية والتربة الحمراء والتربة الصفراء وتختلف باختلاف نسب عناصرها كالحديد مثلاً وبعض الأملاح الأخرى وهي أيضاً ظاهرة واضحة المعالم ولا سيما في أراضي الحجاز والاحساء المطلة على الخليج العربي وأراضي العراق وأراضي اليمن.

3 ـ ظاهرة التباين في أنواع الإنتاج الزراعي من حيث مدى الجودة ومتوسط إنتاج الفدان وفقاً لطبيعة التربة من حيث سمكها وعناصرها ومدى تماسك ذراتها ومدى وفرة مياه الري من مياه الأنهار والأمطار والمياه الجوفية من حيث كميتها وفصلية وجودها.

(د) في قوله تعالى[12]: **﴿أو لم ير الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقاً ففتقناهما﴾** [الأنبياء: 30].

رتقاً أي ملتصقتين، وفي هذه الآية الشريفة إشارة واضحة لما أثبته العلم الحديث من انفصال الأرض عن الشمس مع باقي المجموعة الشمسية حيث بردت تدريجياً مع بدء الكون وتكونت طبقات الأرض المختلفة وأصبحت بشكلها الحالي كوكباً صالحاً للحياة[13].

وفي قوله تعالى: **﴿والسماء بنيناها بأيد وإنا لموسعون﴾** [الذاريات: 47]. بمعنى بنينا السماء بقوة قوية وإنّا لقادرونْ وما مسنا في ذلك من تعب ولا مشقة. وهنا إشارة إلى اتساع الكون وتمدده. والقرآن قد جاء بحقيقة نهائية ومطلقة لا تقبل الجدل عن تمدد الكون واتساعه. هذا الكون الذي يحتوي على أعداد ضخمة من المجموعات الشمسية. والمدهش حقاً أن يخرج عربي من قلب الجزيرة العربية

---

(12) (أ) د. محمد جمال الدين الفندي: من الآيات الكونية في القرآن الكريم دراسات في الإسلام يصدرها المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بوزارة الأوقاف بمصر ـ العدد الأول السنة الأولى 1380 هـ/ 1961 م ص 20 وما بعدها.

(ب) د. عبد العليم خضر ـ مرجع سابق ص 101 إلى ص 109.

(جـ) د. الطاهر أحمد يحيى: الأرض والماء في القرآن ـ مرجع سابق ـ ص 169 وما بعدها.

(13) L.C. King: The marphalagy of the Earth- London 1967- p.3-38.



النشأة الكونية للأرض.

منذ أكثر من 1400 عام لم يقرأ حرفاً عن علم الفلك عند المصريين واليونان والبابليين القدامى رغم خلو علومهم من ظاهرة تمدد الكون آتياً بمثل هذه الحقائق الكونية العظيمة. فلا يمكن أن يكون ذلك إلا من عند الله تعالى الواحد الأحد وأن محمداً رسوله الكريم ما ينطق إلا ما أوحى إليه من القرآن الكريم. وهذا السبق من طرح القرآن الكريم لظاهرة مُعقدة كظاهرة تمدد الكون واتساعه يزيدنا إيماناً بالله القوي العزيز وبملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر. وكم هو معجز حقاً قول القرآن الكريم.

(هـ) في قوله تعالى: ﴿ألم نجعل الأرض مهاداً[14] والجبال أوتاداً﴾[15] بمعنى أن الأرض فراش للإنسان كالمهد وأن الجبال تشكل أوتاداً تثبت ضبط توازن القشرة الأرضية إذ وُجد بالبحث العلمي أن سمك القشرة الأرضية تحت القارات هو خمسة كم أما سمكها تحت الجبال فيقدر بحوالي 35 كم وتتخذ شكل الأوتاد تحافظ على توازن سطح الأرض فوق صخور الباطن Sima اللينة وقد عُرفت هذه الحقائق عن طبيعة الجبال ووظيفتها منذ عام 1956 ممثلة في السياج الجبلي حول حوض البحر المتوسط. وكم من قوانين وحقائق مجهولة أشار إليها القرآن الكريم ثم عرف بعضها العلم في العصر الحديث[16].

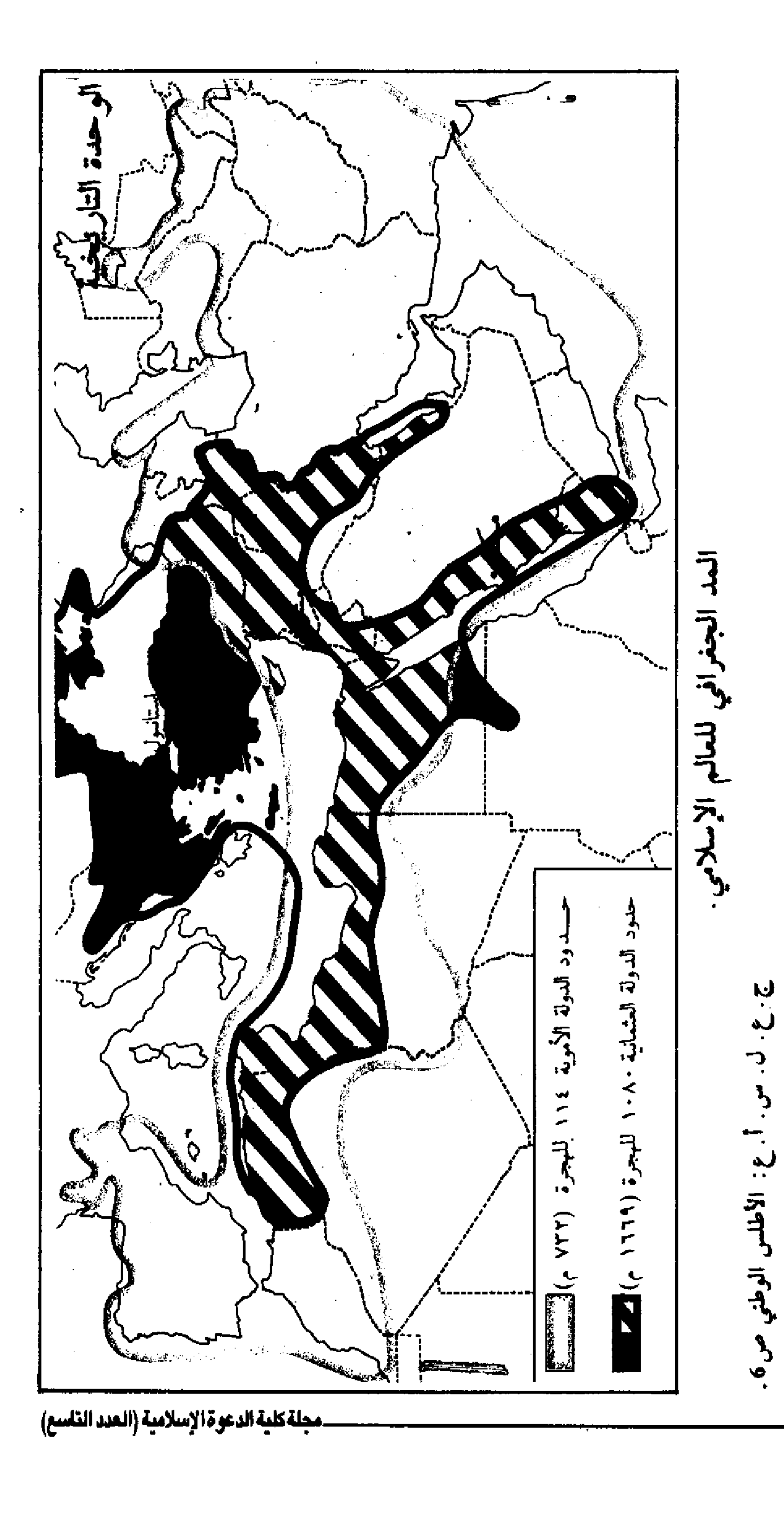
ثانياً ـ القرآن الكريم مهَّد الطريق لتطور الفكر الجغرافي العربي الإسلامي:

وهكذا فتح القرآن الكريم للجغرافيين العرب والمسلمين أبواباً متنوعة لتطور الفكر الجغرافي منذ صدر الإسلام حتى الوقت الحاضر وفي المستقبل. وقد شهدت الفترة التي بين القرنين الثامن والثاني عشر الميلادي عصراً كان العرب فيه سادة العالم في مختلف العلوم والفنون. وأصبحت اللغة العربية هي اللغة الدولية

(14) الشيخ عبد العزيز عز الدين السيروان: المعجم الجامع لغريب مفردات القرآن الكريم ـ دار العلم للملايين 1986 ـ ص 393.

(15) سورة النبأ، آية: 6، 7.

(16) د. عبد العليم عبد الرحمن خضر: المرجع السابق ص 33 ـ 35.



المد الجغرافي للعالم الإسلامي.

ج.ع.ل.س.أ.ع: الأطلس الوطني ص6.

للعلوم[17]. ومنذ ظهور الإسلام الحنيف رحل كثير من العرب خارج شبه الجزيرة العربية إلى آسيا وحوض البحر المتوسط وتوغلوا في القلب الإفريقي ناشرين للإسلام والتجارة. ولولا عصر نهضة الإسلام لما عرفت أوروبا شيئاً عن الفكر القديم الذي ترجم وزوِّد بالشرح والتفسير في كتابات علماء الإسلام من مختلف حقول الثقافة والمعرفة. وقد ظهرت المكتبات التي حوت هذا التراث الخالد مثل مكتبة الجامع الأزهر بمصر ومكتبات بغداد والبصرة والإسكندرية وتونس والقيروان وغيرها، هذا فضلاً عن المكتبات الخاصة التي ترمز إلى حب العلم والاهتمام بالكتب[18] وقد كانت دكاكين الورّاقين وأصحاب المكتبات والمخطوطات مكاناً ممتازاً لالتقاء أهل العلم والمعرفة كما جاء في كتابات ياقوت الحموي وغيره من المؤرخين[19].

جغرافيو الإسلام: واهتم عدد كبير من جغرافيي الإسلام بحوض البحر المتوسط واعتبروه مهداً لتطور الفكر الجغرافي[20] ولنضرب بعض الأمثلة لما جاء في كتابات هذه النخبة الممتازة من جغرافيي العرب والمسلمين: فابن حوقل الذي وُلد في بغداد تجول في معظم هذا الحوض الكبير في القرن العاشر الميلادي (الرابع الهجري) وركَّز على ما عُرف فيما بعد بجغرافية المدن فقال عن برقة إنها مدينة هامة كمركز تجاري لتجارة الجلود والتمور ومن أهم مراكز المواصلات بين مصر والقيروان. أما طرابلس فهي مدينة بيضاء بُنيت من الصخر الجيري الأبيض على ساحل البحر المتوسط أراضيها خصبة جيدة تعطي أوفر الثمار ولا سيما من الفاكهة كالخوخ والكمثرى اللذين لا شبيه لهما بمكان. وهي ميناء هام تحط به المراكب ليلاً ونهاراً حاملة التجارة ما بين بلاد الروم وأرض المغرب وأهلها قوم مرموقون بنظافة الأعراض والثياب والأحوال والعِشرة الحسنة.

---

(17) مصطفى الشهابي: الجغرافيون العرب ـ دار المعارف بمصر ص 5 ـ 6.

(18) د. عبد القادر محمود: نشأة المكتبة العربية الإسلامية وأفضال المسلمين عليها ـ مجلة عالم المعلومات ـ كلية التربية بجامعة الفاتح ـ العدد الأول للسنة الرابعة 1981 ـ ص 80 إلى ص 83.

(19) ياقوت الحموي: معجم الأدباء ـ 5 من 110 ـ 115 (الكتاب الثاني له مع معجم البلدان).

(20) Petit Larousse 1964 - p.1181 - 1190.

والبتاني من أهل العراق أيضاً نبغ في الجغرافية الفلكية ورصد النجوم، ودرس بالنقد والتحليل كتابات بطليموس الجغرافية حتى لُقب ببطليموس العرب. . وله أبحاث قيمة في القرن العاشر الميلادي في الجغرافيا التطبيقية والفلكية.

وأبو عبد الله محمد الإدريسي وُلد في بلدة سبتة بالمغرب (493 هـ ـ 1099 م) من الأسرة الإدريسية التي تنتمي إلى النبي ﷺ ودرس في قرطبة ثم تجول في الأندلس وفي معظم أجزاء البحر المتوسط ولا سيما الشمال الإفريقي وآسيا الصغرى. ثم عاش ضيفاً على ملك صقلية النورماندي روجيه الثاني Rager وكان ملكاً محباً للعلم والعلماء. وفي ضيافته ألَّف كتابه المشهور «نزهة المشتاق في اختراق الآفاق». . واهتم خاصة بمظاهر الجغرافية البشرية لحوض البحر المتوسط مع العناية بالجانب الخرائطي فجاءت خريطته عن العالم من أدق خرائط ذلك العصر. واهتم بنهر النيل وكان دقيقاً جداً في تحديد مجراه ومنابعه ببحيراتها المختلفة وأشار إلى برك النوبة وما بها من تماسيح وأسماك وما بالسودان من فواكه ونبات وأعطى لحوض البحر المتوسط عناية خاصة في دراساته الجغرافية معتبراً أنه يشكل مهداً للحضارات وموطناً لتطور البحث الجغرافي.

وأخيراً نشير إلى الشيخ الإمام أبي عبد الله ياقوت الحموي وقد وُلد في بلاد الروم وهي الأناضول الحالية حتى سُمِّي أحياناً بالرومي (575 هـ ـ 1179 م). وقد أسر وهو صغير وبيع لتاجر حموي كان يقيم في بغداد فنسب إليه. واهتم التاجر بتربية ياقوت ليساعده في تجارته. وأرسله في تجارات له في الخليج العربي وعمان والشام فتشبع بحب الرحلات والدراسة الإقليمية للأرض وسكانها وإنتاجها. وأعتقه سيده 1199 م واتجه ياقوت إلى نسخ الكتب ليعيش منها وتعرَّف على الكثير من رجال العلم والأدب. ثم تعاون مع سيده فاستأنف أسفاره التجارية وبعد عودته وجد سيده قد مات وأوصى له ببعض ثروته التي استفاد بها في تجارة الكتب والتأليف الجغرافي. وقد تجوّل في حوض البحر المتوسط مع العناية ببلاد الشام والجزيرة العربية وآسيا الصغرى ومصر وضمَّ كل هذه الرحلات في كتاب «معجم البلدان» الذي أتمه في عام 621 هـ ـ 1224 م. ويعتبر الكتاب مرجعاً في الجغرافيا

الإقليمية[21]. وله كتاب آخر «معجم الأدباء» جمع فيه بين البحث الجغرافي الإقليمي ومقومات الأدب والأديب. وتوفي 627 هـ ـ 1229 م.

الفكر الجغرافي العربي ممثل للفكر الوسيط:

فبينما كانت أوروبا تعاني كسوفاً في الحضارة، انتشر في الشرق الدين الإسلامي الحنيف انتشاراً سريعاً واتسعت رقعة دولة الإسلام لتمتد من شواطىء الأطلسي وحوض البحر المتوسط غرباً حتى حدود الصين شرقاً. كما توغلت في العمق الإفريقي حتى النطاق الاستوائي. وبذلك بزغت الحضارة الإسلامية وازدهرت علومها المختلفة ومنها الفكر الجغرافي وبالنسبة للتراث الإنساني فإن تيار الفكر بقي منساباً ومستمر الجريان بظهور الحضارة العربية. والفكر الجغرافي العربي هو الممثل الصحيح للفكر الوسيط. واقتصرت الفترة المظلمة من القرون الوسطى حضارياً على الوسط الأوروبي حيث انحسرت المسيحية في ظل البربرية إلى الصوامع والأديرة حاملة معها بقايا تراث الفكر الكلاسيكي.

مراكز البحث العلمي:

وامتاز حوض البحر المتوسط بظهور العديد من مراكز البحث العلمي التي انتشرت في العراق والشام ومصر وكل الشمال الإفريقي وأراضي الأندلس حتى الجنوب الفرنسي. وازداد استقرار الكيان الحضاري للدولة وازداد الاهتمام بالمعرفة واكتسابها ولا سيما بعد قيام الدولة العباسية منذ القرن التاسع الميلادي حيث بدأت عملية النقل والترجمة من الهندية والفارسية واللاتينية. وكانت الجغرافيا من أكثر العلوم تطوراً ولا سيما بعد ترجمة مؤلفات استرابو وبطليموس وغيرهما من قادة الفكر القديم[22].

---

(21) لمتابعة أهم الجغرافيين العرب يحسن الرجوع إلى كتاب «الجغرافيون العرب» المشار إليه سابقاً من ص 39 ـ 103.

(22) د. حسن طه نجم: دراسة في الفكر الجغرافي ـ مجلة عالم الفكر ـ وزارة الإعلام بالكويت ـ المجلد الثاني ـ العدد الثاني ـ يوليه وأغسطس وسبتمبر 1971 ـ ص 412 وما بعدها.

وأهم ما يميز الفكر الجغرافي في العصر العربي الإسلامي ولا سيما في حوض البحر المتوسط ظاهرة التخصص الجغرافي بمعنى أن البحث الجغرافي تشعب إلى علوم جغرافية متخصصة فظهرت الجغرافيا الفلكية والرياضية ومن أعلامها الخوارزمي الذي اشتهر بجداوله الدقيقة وكذلك كتاب «رسم الأرض» والذي عيَّن فيه مركز كل مكان على سطح العالم المعروف نسبة إلى خطي طوله وعرضه.

كما تبلورت الجغرافيا الإقليمية بفرعيها العام وجغرافية الإقليم الخاص كما أشرنا في كتابات الإدريسي وياقوت الحموي وغيرهما. وهنا نشير إلى كتاب «صفة جزيرة العرب».. للهمداني وهو عرض تحليلي دقيق لشرق حوض البحر المتوسط.

ونؤكد هنا أن العرب في كتاباتهم الجغرافية اتبعوا المنهج التحليلي في مناقشة الظواهر المختلفة مع تنوع الأمثلة الإقليمية ولا سيما في حوض البحر المتوسط. فلهم الفضل الأول في التفسير العلمي لكثير من المظاهر الجغرافية ولا سيما الطبيعية منها كنشأة الجبال الالتوائية والتعرية المائية وأنواع الأمواج والرياح وتباين أنماط التربة.

العرب والفكر الحديث:

والفكر الجغرافي العربي الذي ظلّ مزدهراً كركن هام من أركان الحضارة الإنسانية طوال خمسة قرون بدأ ينكمش مع تقلص نفوذ الدولة العربية تاركاً المجال لأوروبا التي بدأت تدخل عصر النهضة منذ القرن الرابع عشر ثم عصر الاستكشافات الجغرافية من القرن الخامس عشر. ولهذا الفكر الجغرافي العربي الفضل الأول في الحفاظ على الفكر الجغرافي القديم مع إثرائه بقدر كبير من المعرفة الجغرافية العلمية الدقيقة.

وفي عصر النهضة والعصر الحديث أخذ ينمو شعاع هذه النهضة الفكرية في حوض البحر المتوسط وفي إيطاليا أولاً إحياءً للعلوم الكلاسيكية ومنها الجغرافيا. كما يلاحظ أن نمو الكشف الجغرافي منبعثاً من إسبانيا والبرتغال يشكل حركة

امتدت بعد انتصار الأسبان على العرب في الأندلس فأصبح للمعرفة الجغرافية شأن هام في مجال التطور الخرائطي الذي أضاف المناطق التي تمَّ كشفها من العالم الجديد. وكان للعرب الفضل في نمو هذه الحركة الفكرية التي سادت الجنوب الأوروبي ثم انتشرت على المستوى العالمي.

المراجـــع

1 ـ القرآن الكريم، سورة الأنبياء، الآية: 30.

2 ـ القرآن الكريم، سورة الذاريات، الآية: 47.

3 ـ القرآن الكريم، سورة الرحمن، الآيات: 19 ـ 20 ـ 21 ـ 22 ـ 23.

4 ـ القرآن الكريم، سورة الرعد، الآية: 4.

5 ـ القرآن الكريم، سورة السجدة، الآية: 27.

6 ـ القرآن الكريم، سورة فاطر، الآية: 12.

7 ـ القرآن الكريم، سورة الفرقان، الآية: 53.

8 ـ القرآن الكريم، سورة النبأ، الآيتان: 6 ـ 7.

9 ـ القرآن الكريم، سورة النحل، الآيتان: 14 ـ 15.

10 ـ القرآن الكريم، سورة النمل، الآية: 61.

11 ـ د. الظاهر أحمد يحيى: الأرض والماء في القرآن ـ مجلة كلية الدعوة الإسلامية العدد الرابع 1987.

12 ـ تفسير الجلالين للقرآن الكريم ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت الطبعة الأولى ـ 1404 هـ ـ 1984 م.

13 ـ الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى: الأطلس الوطني.

14 ـ د. حسن طه نجم ـ دراسة في الفكر الجغرافي ـ مجلة عالم الفكر ـ وزارة الإعلام بالكويت ـ المجلد الثاني ـ العدد الثاني ـ يوليه، أغسطس، سبتمبر 1971.

15 ـ الشيخ عبد العزيز عز الدين السيروان: المعجم الجامع لغريب مفردات القرآن الكريم ـ دار العلم للملايين ـ 1986.

16 ـ د. عبد العليم عبد الرحمن خضر: الظواهر الجغرافية بين العلم والقرآن ـ الطبعة الثالثة ـ 1407 هـ ـ 1987 م ـ الدار السعودية للنشر والتوزيع.

17 ـ د. عبد القادر محمود: نشأة المكتبة العربية الإسلامية وأفضال المسلمين عليها ـ مجلة عالم المعلومات ـ كلية التربية بجامعة الفاتح،ـ العدد الأول للسنة الرابعة ـ 1981.

18 ـ المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية: المنتخب في تفسير القرآن، القاهرة 1968.

19 ـ د. محمد إبراهيم حسن: حوض الخليج العربي ـ أهم حوض داخلي في العالم الإسلامي ـ مجلة كلية الدعوة الإسلامية ـ العدد الرابع ـ 1987.

20 ـ د. محمد إبراهيم حسن: دراسات في جغرافية الوطن العربي وحوض البحر المتوسط ـ الإسكندرية 1989.

21 ـ د. محمد جمال الدين الفندي: من الآيات الكونية في القرآن الكريم ـ دراسات في الإسلام يصدرها المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بوزارة الأوقاف بمصر ـ العدد الأول ـ السنة الأولى 1380 هـ ـ 1961 م.

22 ـ د. محمد صبحي عبد الحكيم وآخرون: الوطن العربي (أرضه ـ سكانه ـ موارده) القاهرة 1968.

23 ـ د. محمد متولي: التطبيق الجغرافي لما جاء في قوله تعالى **﴿مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان﴾** المجلة الجغرافية العربية تصدرها الجمعية الجغرافية المصرية ـ العدد 19 ـ السنة 18 ـ القاهرة 1987.

24 ـ د. محيي الدين بلتاجي: ساعات من مصاحبة كتاب الله الكريم العدد 14 ـ 1980 ـ مجلة كلية التربية جامعة الفاتح.

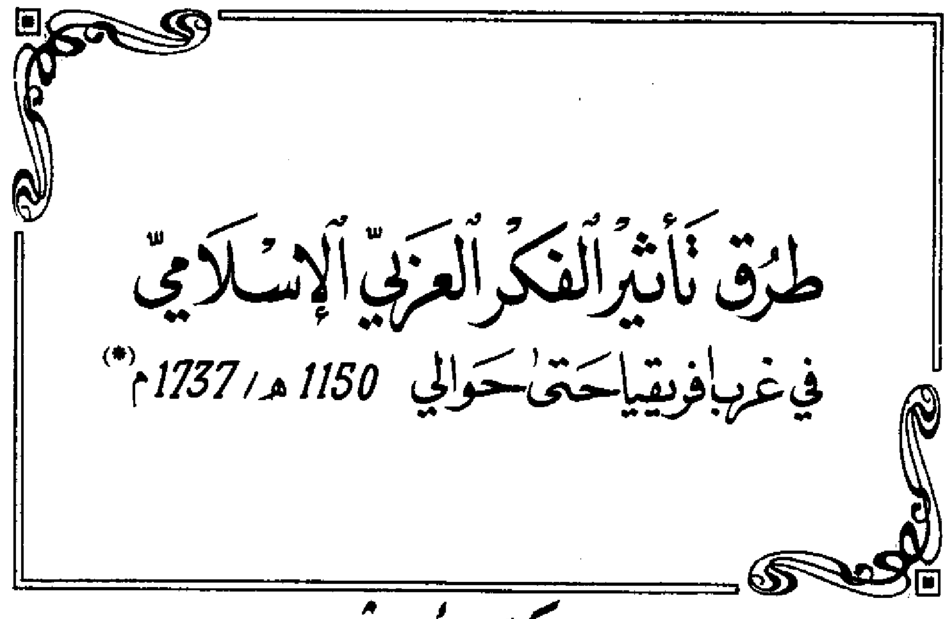
25 ـ مصطفى الشهابي: الجغرافيون العرب ـ دار المعارف بمصر ـ 1962.

26 ـ ياقوت الحموي: معجم الأدباء ـ المجلد الخامس (الكتاب الثاني له مع معجم البلدان).

27 ـ King L.G.: The Marphology of the Earth London - 1967.

28 ـ Petit Larausse - Paris - 1964.


النصوص المترجمة



طرق تأثير الفكر العربي الإسلامي في غرب إفريقيا حتى حوالي 1150 هـ / 1737 م(*)

بقلم الدكتور أودفوي

ترجمة الدكتور عبد الحكيم الأربد

جامعة الفاتح - الجماهيرية العظمى

إن مسألة انتشار «الفكر العربي الإسلامي» التي تهمنا هنا ينبغي فصلها فصلاً بيّناً عن موضوعين آخرين هما:

- الانتشار الموضوعي، لرسالة الوحي القرآني، الذي هو مسألة تلقٍ فحسب أو في أفضل الظروف مسألة حفظ لهذه الرسالة وللتعاليم المتأتية منها كالفقه مثلاً.

- الموقف الذاتي للمؤمن في شكليه الفردي (من تقوى وحتى من زهد) والاجتماعي (من استسلام لسلطة شيخ وتجمع في طرق).

فنحن نعني بعبارة «فكر» ضرباً من الفسحة والبعد الناشىء عن التفكير أيّاً كان هذا التفكير: كإدخال اعتبارات منهجية (تأويل النصوص، مسألة الأصول، الخ...) وكتابات نظرية بحتة (إما انطلاقاً من الوحي القرآني وحده أو بمساعدة ما

(*) مجلة الدراسات الإسلامية Studia Islamica - العدد 62 - 1985 - باريس.

استعير من الثقافات الأخرى). وإن هذا البعد لا يكون إلا من عمل الأفراد وإن تجمعوا غالباً في مدارس. أما صفة «العربي الإسلامي» فهي تضيف بعداً موضوعياً إذ إن الأفراد ينتمون واعين إلى تراث ثقافي متعدد الأشكال بل توفيقي غير أنه ممكن تحديده بصفة تاريخية.

وسنتناول بالدرس في هذا البحث الأول الفترة الممتدة من دخول الإسلام إفريقيا شبه الصحرواية حتى منتصف القرن الثاني عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي. ولقد بقي الإسلام طيلة هذه الحقبة مشتتاً جغرافياً ودين الأقلية. وسنرى في دراسة تالية حروب الجهاد الكبرى من عهد عثمان دان فوديو حتى الحاج عمر اللذين جعلا من الإسلام ظاهرة جماهيرية في إفريقيا الغربية. غير أن هذه الحروب كان قد هيأ لها نشاط صوفي في إقليم موريتانيا ونشاط فقهي في إقليم برنو شَغَلَا النصف الثاني من القرن 12 هـ/18 م ويمكن فصلهما عن فترة الحروب التالية لهما.

أولاً: من بداية انتشار الإسلام إلى القرن 9 هـ/15 م:

إننا لا نكاد نعرف هذه الفترة إلا عن طريق المؤلفين العرب اللهم إلا بعض الروايات الشفهية حول بعض الصالحين أو رجال السياسة. ثم إن هذا الرأي الخارجي لا يتناول غير إسلام ظل مقصوراً على بعض الخاصة من سكان كانت الوثنية راسخة بين البيض والسود منهم على السواء.

وفي هذا العالم الذي، لم يكن يشكل مساحة متواصلة موحدة، قلما يُذْكر فَعَلَة التاريخ الفكري والروحي بالاسم وإنما كانوا غالباً ما يظهرون أعضاء أغفالاً أو يكادون، في مدارس ربما كان الخلاف بينها وحده المولد للتفكير.

والحركة الوحيدة التي يمكننا الإحاطة بها بشيء من الدقة في جملتها وفي شخصياتها البارزة هي حركة الإصلاح المرابطية. ولقد قدم ب. ف. دي مورايس فارياس الفرضية المثيرة التالية: وهي أن هذه الحركة، وراء اهتمامها بالشريعة وهو ما وقف عنده مؤرخو الأحداث، كانت تمثل سعياً مذهبياً بالعودة إلى المفهوم

الحربي في القرآن أي الجهاد[1]. بيد أننا يمكننا أن نذهب إلى أبعد من ذلك. ومن الأكيد أنه لن يكون بوسعنا البت في مستوى الإعداد الفكري لمؤسس الحركة، عبد الله بن ياسين، فنحن نعلم أنه تلقى العلم بالأندلس مدة سبع سنين، غير أن الجغرافي البكري الذي كان يكتب عام 460 هـ/ 67 ـ1068 م أي بعد وفاة ابن ياسين بقليل، كان يشك في سعة علمه. يبقى أن عمله قد أثار مسائل أصولية وإن لم يترك لنا مصنفاً عقائدياً.

حل ابن ياسين بين سكان لم يكن أغلبهم يعرف من الإسلام غير الشهادتين ففرض احترام الشريعة احتراماً دقيقاً، إلا أن الطابع الخاص للوسط وللظروف، الذي كان يثير أمامه مشاكل متجددة، حمله مرات عديدة على الفصل في مسائل بإعماله الرأي. وللرأي مكان جوهري بصفته أحد مصادر الفقه لدى أقدم المدارس الفقهية أي المدرسة الحنفية، التي لم تكن ممثلة في بلاد الإسلام المغربية في ما وراء إفريقيا الشمالية، غير أن المدرسة المالكية المعتمدة أساساً على الحديث لم تنكر الرأي إنكاراً تاماً. فهي تقر لكبار فقهائها الأوائل بسلطة كافية تمكنهم هم أنفسهم من إعطاء آراء أصبحت مرجعاً دون العودة بشكل دقيق لا إلى القرآن ولا إلى السنة. أما في عصر ابن ياسين فقليلون أولئك الذين كانوا يتمتعون بهذه الميزة. وكان الأمر في الغالب مقصوراً على حفظ الأحكام الفردية التي أبداها الأئمة الأقدمون[2].

لذلك قُوّضت سلطة ابن ياسين بصفته مصلحاً، من الداخل: فقد انتهى الأمر بأحد أتباعه ممن كان لهم إلمام فقهي كاف بأن لاحظ «تضاربات في أحكامه». فسحب منه بمعاونة بعض الأعيان «حق إبداء الرأي وتقديم الفتاوى» (البكري)[3]. وانتصر ابن ياسين على هؤلاء معتمداً في ذلك على أتباعه

(1) (P.F. de Moraes Farias, The Almoravides: ...) ب. ف. دي موريس فارياس المرابطون: بعض المسائل المتصلة بطابع الحركة في فترة اتصالها الوثيق بالسودان الغربي. (BIFAN، 29. السلسلة ب، العددان 3 ـ 4. 1967. ص ص 794 ـ 978).

(2) ينظر (D. Urvoy, Le monde des Ulémas...) د. أورفوا عالم علماء الأندلس من القرن الخامس/ الحادي عشر إلى القرن السابع/ الثالث عشر (جنيف، 1978)، ص ص 209 ـ 214.

(3) ترجمة (J.M. Cuoq) ج.م. كووك، مجموع المصادر العربية الخاصة بإفريقيا الغربية من القرن=

المخلصين الذين لم ينفكوا يضفون على أحكامه قدسية فترة تجاوزت القرن. ولم ير القاضي عياض غضاضة ـ وقد كان حجة من أكبر الحجج المعنوية للدولة المرابطية ـ، في أن يلاحظ أن طريقة ابن ياسين في تصريف الأمور في تلك الفترة وأحكامه شهيرة ويحفظها الناس عن ظهر قلب. وأن قدماء المرابطين كانوا يتقيدون بها تقيداً دقيقاً وكانوا يحفظون فتاواه وردوده (الفقهية) ولا يحيدون عنها»[4].

وإننا لنجد صدى لهذا الجدل بعد ذلك بفترة ليست بالقصيرة. ففي بداية القرن الثالث عشر هـ/ نهاية القرن الثامن عشر م رفض أحد فقهاء شنقيط وهو محمد بن حب الله المجيدري (1173 هـ/59 ـ 1760 م ـ 1253 هـ/1837 م) علناً فكرة التقليد ودعا إلى العودة إلى القرآن والسنة. ولعل في ذلك تأثيراً من الحركة الوهابية بالجزيرة العربية. إلا أن رسوخ الجدل المحلي واضح عندما أعلن صاحبنا بأن مالك بن أنس مؤسس المذهب لم يزد على إعطاء آراء لا أكثر ولا أقل من كل الفقهاء الذين لجؤوا إلى التخمين. لذلك أدانه الشيخ مختار الكنتي الذي كان أهم حجة معنوية في كامل غرب إفريقيا في عهد حروب الجهاد الكبرى[5].

ولقد أُلحِق بهذه المجادلة الأولى في المسائل الأصولية عمل شخصية كان لب. ف موريس فارياس[6] الفضل كذلك في لفت الانتباه إليه، ألا وهو الإمام الحضرمي، الشخصية الجليلة الثالثة للحركة المرابطية بعد ابن ياسين وسليمان بن عبده. وكان هذا الأخير الخليفة الروحي لابن ياسين غير أنه توفي بعده بقليل. ولد أبو بكر محمد بن الحسان المرادي بحضرموت لذلك عرف بالحضرمي ثم قدم إقليم المغرب وأقام بالقيروان (وهو يلقب أيضاً بالقروي في بعض الأحيان) ثم اتجه

= الثامن إلى القرن السادس عشر م. (بلاد السودان) (باريس، 1975)، ص 88 وكنماذج من تعسف هذه القرارات ينظر ص 93 (البكري) و ص 125 (عياض).

(4) نفس المصدر، ص ص 125 ـ 126.

(5) ينظر أحمد بن الأمين الشنقيطي، الوسيط في تراجم أدباء شنقيط (الطبعة الثانية، 1378/1958)، ص ص 214 ـ 216. وم أ. الكتاني، مخطوطات غرب إفريقيا في مكتبات المغرب (Hesperis-Tamuda، المجلد 9. الكراس الأول، 1969. ص ص 57 ـ 63).

(6) المصدر المذكور، ص ص 851 ـ 861.

نحو الصحراء وبلاد السودان[7] وتقول الروايات الشفهية بأن غايته كانت دعوة الكفار بمن فيهم الزنوج إلى الدين الإسلامي. فاستقر أول الأمر «بـأغمات» و «ريكة» فاستقدمه الأمير أبو بكر حوالي سنة 465 هـ/ 1072 م ليصبح «قاضي الصحراء» متخذاً من «عزكيّ» مركزاً له، ومكث فيها حتى وفاته سنة 1096/489 باستثناء إقامة بقرطبة سنة 1094/487. ويثني كُتاب السير المغاربة بالأندلس على فصاحته وسعة علمه ومواهبه الشعرية والأدبية وخاصة على معرفته بالفقه والتوحيد (ويسمونه هنا أصول الدين أو علوم الاعتقاد) إلى حد أصبح فيه، على ما يبدو، علماً من أهم أعلام المغرب في هذا العلم. ويبدو أنه كتب مؤلفات عديدة في هذه المواضيع، لم تصلنا ـ غير أن مكتبة الرباط العامة تحوي مؤلفاً في السياسة عنوانه: «تأليف في السياسة» لم يطبع بعد ينسب إليه[8]. ولعل ذلك أول أنموذج لسلسلة كاملة من الفتاوى السياسية الفقهية التي نجدها على امتداد تاريخ إفريقيا الغربية.

غير أن الحركة الفكرية سرعان ما أنهكت رغم هذا الدفع. فنحن لا نعرف بعد ذلك غير أسماء أربعة أشخاص اقترنت بعمل مكتوب، وكلهم من القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي: اثنان منهم عربيان وهما: الرحالة المغربي ابن بطوطة (وقد قدم مالي سنة 1352/753) وهو الكاتب العربي الوحيد الذي تكلم عن إفريقيا الغربية بصفته شاهد عيان، فأورد أسماء مفكرين محليين وقدم معلومات قيمة لتاريخ الديانات[9]. ولكن يبدو أنه لم يلعب غير دور المتفرج ـ أما الثاني فهو الأندلسي أبو إسحاق الساحلي الغرناطي الذي اصطحبه منسي موسى إلى مالي وتوفي بتمبكتو سنة 1346/747؛ ولم يكن يعرفه العرب إلا شاعراً، ولم يكن يعرفه السودانيون باسم الطويجين إلا مهندس مساجد[10]. وأما الاثنان الآخران فهما

---

(7) إن كلمة السودان تعني، حيثما وردت هنا، بلاد السودان الواقعة جنوب الصحراء الكبرى وهي التسمية القديمة التي ظلت معمولاً بها حتى نهاية الخمسينيات إذ كانت مالي مثلاً تسمى السودان الغربي أو السودان الفرنسي (المترجم).

(8) محمد الفاسي، مكتبات المغرب (1961)، ص 140. رقم 17.

(9) ينظر (N. KING) ن. كينغ، قراءة بين السطور لابن بطوطة من أجل تاريخ الديانات في إفريقيا السوداء (ملة وملة، 19. 1979. ص ص 26 ـ 33).

(10) ينظر (J.O. HUNWICK) ج.و. هنويك، أندلسي في مالي: مساهمة في سيرة أبي إسحاق=

سودانيان: «أحدهما منسي موسى نفسه الذي أملى على أحد الكتاب رسالة ـ ضاعت ـ عن آداب السلوك تجاهه طبقاً لقواعد اللياقة» (العمري)[11]، وأرسلها الشاعر إلى سلطان القاهرة؛ والآخر هو أبو إسحاق إبراهيم يعقوب الكانمي (من كانم) الأسود الذي لم يبق من شعره سوى بيتين[12].

أما الحصيلة على صعيد النصوص المنشورة فهي أقل من ذلك فيذكر معاصرو منسي موسى أنه وجه دعوات إلى رجال الفكر والدين. وأضاف مؤلف متأخر بأنه عاد من حجه «بكمية من الكتب»[13] غير أنه لم يوضح أيها؛ وأغلب الظن أنها كانت من أمهات كتب المذهب المالكي الذي كان هو نفسه يناصره ـ ويعطينا ابن بطوطة عنوان كتاب واحد، فيذكر أنه لاحظ في مكتبة أحد الأمراء كتاب المدهش لابن الجوزي ـ وكان هذا أحد أعلام المدرسة الحنبلية في القرن السادس هـ/ القرن الثاني عشر م. وهذا الكتاب موسوعة في خمسة عشر فصلاً في علوم القرآن واللغة العربية والحديث والتاريخ، ويبدو أن هذا الكتاب، حسب بيانات بروكلمان[14] كان قليل الانتشار وهو ما يفسر تفطن ابن بطوطة لوجوده.

وأمام هذه الحصيلة المخيبة للآمال، ينبغي الإكباب على المعلومات غير المباشرة التي يقدمها لنا تاريخ الصراع بين المدارس الفقهية. فإذا كانت هذه لا تختلف كثيراً فيما بينها بشأن الحلول المقدمة فإن لكل منها منهاجاً خاصاً بها بل وصلات بعقيدة خاصة في بعض الأحيان.

نحن نعلم أن الإسلام أول ما دخل سلمياً إلى إفريقيا الغربية إنما دخل عن طريق تجار المنطقة الشمالية من الصحراء الذين كانوا ينتمـون إلى المذهب الخارجي في أكثر أشكاله اعتدالاً ألا وَهْو المذهب الإباضي ـ وكان هؤلاء التجار

= الساحلي، حوالي 1290 ـ 1346 م (مؤتمر دراسات الماندنغ، لندن، كلية الدراسات الشرقية والإفريقية، 1972. برقون، 13 صفحة).

(11) كووك، المصدر المذكور، ص 279.

(12) ذكرهما ابن خلكان (ينظر نفس المصدر ص ص 196 و 259).

(13) نفس المصدر، ص 394.

(14) تاريخ الأدب العربي، الجزء الأول، ص 666 والملحق الأول، ص 920.

يشكلون جاليات تجارية خاصة في كوار (شمال بحيرة تشاد) وفي غانة حيث كانوا موجودين حتى القرن السادس/ الثاني عشر بعد أن تحولت كل بلاد السودان تقريباً إلى المذهب المالكي. فقبيلة كذا نراها تهاجر مجتمعة في منطقة تدمكة وغاو. وكان يشكل تأثير المذهب الخارجي في هذه المناطق مثار جدل طويل[15] وعلى الأخص في النصوص التي تتحدث عن مذهب خارجي زنجي (الدرجيني، القرن 13/7) وليس بالإمكان الخروج بنتيجة أكيدة على صعيد المذاهب. إلا أن دراسة ي. شخت حول انتشار أشكال الفن المعماري الإباضي[16] برهان قاطع لصالح وجود حِسٍّ ديني [إباضي]. وما من شك في أن الإسلام الذي نقله هؤلاء التجار ظل منحصراً في الجانب العملي إلا أن بينهم مثقفين. ومجرد وجود هؤلاء الخوارج في وسط مالكي كان مثار مسائل ليس على صعيد أصول الفقه حيث الاختلافات بين المذهبين طفيفة ولكن لأن معتقدات الإباضيين قريبة جداً من معتقدات المعتزلة، عقلانيي الإسلام ـ فهم يقولون بخلق القرآن وأنه خلق في عهد النبي، أما المالكية، شأنهم في ذلك شأن كل مدارس أهل السنة، فهم يؤمنون بعدم خلق القرآن[17].

ومن المستحيل أن نذهب إلى أبعد من ذلك في تحديد تأثير المذهب الخارجي في معتقدات المسلمين بغرب إفريقيا، غير أنه ترك، دون شك، آثاراً أوضح مما يفهم من كتابات المؤرخين المالكيين. ونُعِتَ (سُني علي) عاهل صونغاي قبل الأخير (ملك من 869/64 ـ 1465 إلى 897/1492) «بالخارجي» من قبل مؤرخي تمبكتو حتى القرن الحادي عشر/ السابع عشر، وقد أسال كثيراً من الحبر. فهل ينبغي أن لا نرى في ذلك، كما يعتقد في الغالب، سوى شتيمة؟ فما لهم إذن

(15) ينظر خاصة (J.L. Triaud) ج. ل. تريو، الإسلام والمجتمعات السودانية في القرون الوسطى. دراسة تاريخة (البحوث الفولتايية رقم 16. 1973)، ص 207 وللنصوص العربية، ينظر كووك ص 48 ـ 49. 55 ـ 56. 121. 164. 167. 172. 181 ـ 182. 195 ـ 196. 299. 330.

(16) ي. شخت، في انتشار أشكال الفن المعماري الديني عبر الصحراء (أعمال معهد البحوث الصحراوية، جزء 11. 1954. ص ص 11 ـ 27).

(17) ينظر (ز. سموغور فسكي، قصيدة إباضية حول بعض الاختلافات بين المالكية وبين الإباضية (Rocznik Orientalistyczny) 2. 1919 ـ 1924. ص ص 260 ـ 268).

لم يكتفوا بنعته بالظالم الأعظم[18] دون إضافة الصفة المذهبية «الخارجي» التي تتكرر مرات عديدة إما منفردة أو مقرونة بسبة[19]؟. وما لهم لم يقفوا عند اللفظ العام «فاسق» المستعمل في مواضع أخرى[20]، إذا كانوا يريدون التنديد إما بنزاع هذا الشخص ضد علماء تمبكتو، أو بتعاطيه السحر، وهو ما تنسبه له الرواية الشفهية[21]؟. ولقد لاحظ ج. ل. ترييو تناقضات المؤرخين في حكمهم على هذا العاهل[22] وأخذ بقول من يقول بأن (سني علي) قد تحول، تحت ضغوط حزب تمبكتو، من إسلام صادق إلى محاولة تطبيق «إسلام محلي» يدخل فيه التنجيم والسحر المحلي. ألا يسعنا أن نتجاوز هذا التصور إلى الفرضية التالية: ربما كان (سني علي) العاهل الوحيد القائل بالفكر الشعوبي الأثير عند البربر الخوارج، لما فيه من تساوي الأعراق أمام الدين. والحال أن كل السلالات المالكة السودانية كانت تعلن اتباعها المذهب المالكي، وتغالي في اتباعها السنة إلى حد أنها كانت تبحث لها عن أصول في العترة النبوية أو بين الصحابة. إذن، لا يمكن لسني علي إلا أن يصدمه تباهي علماء تمبكتو بالأرومة العربية رغم أنه ذاته قد «نطق بالشهادتين وتكلم كمن له باع في أمور الدين» (تاريخ الفتاش)[23]. وربما كان هذا الخلط بين العروبة والإسلام وكان السعدي يزعم بأن حضارة تمبكتو «جاءتها من المغرب فقط فيما يختص بالدين والمبادلات التجارية على حد السواء»[24]، هو ما يرفضه سني علي وكان الوحيد في ذلك، وربما دفعه ذلك إلى تلفيق عقيدة تقول بالسحر من أجل الحفاظ على أصوله.

---

(18) تاريخ السودان (تحقيق وترجمة O. Houdas أ. هوداس، باريس، أعيد طبعه سنة 1964) ص 6 عربي/ 12 ترجمة.

(19) نفس المصدر، ص ص 61/37 و93/57 و115/70 و118/76.

(20) ينظر ل. كابا، المؤرخون المسلمون وسني علي أو لمحة عن الإسلام والسياسة في سونغاي في القرن الخامس عشر (BIFAN المجموعة ب، الجزء 40. 1978. ص ص 49 ـ 65).

(21) تاريخ السودان، ص 106/65.

(22) المصدر المذكور، ص ص 147 ـ 152.

(23) تاريخ الفتاش، (تحقيق وترجمة O. Houdas أ. هوداس و M. Dolafosse م. ديلافوس، باريس، أعيد طبعه سنة 1964)، ص 82/43.

(24) تاريخ السودان، ص 37/21.

ويبدو أن رجال الفكر بتمبكتو خافوا من احتمال عودة التيار الشعوبي. ولقد ظل السعدي يطلق صفة «الخارجي» على معاصره الجني ـ كوي بوكر (أبو بكر) الذي يسميه أهل السودان أنكابعلا. وكان هذا يمثل السلطة السنية في «جني» قبل بسط السلطة المغربية عليها، واستمر في ممارسة السلطة على الأهالي بالمدينة في العهد المغربي والحال أنه تمرد ضد الباشا سنة 64 ـ 54/1065 ـ 1655 غير أنه انقلب على المدينة مستعيناً عليها بالقرى الداخلية[25] فانقلب بذلك على العلماء الذين كانوا في غالبيتهم غير سودانيين[26]. ومن الواضح أن لفظ «الخارجي» عند السعدي وعند أستاذه أحمد بابا الذي نقل عنه مقرون بفكرة الفتنة المذكورة صراحة[27] أو تلميحاً بوصف الاضطرابات.

ولما سأل الأسكيا محمد الذي أطاح بأسرة سني علي المالكة الفقيه المغيلي عن هذا الأخير بعد موته ببضع سنين فحسب، أجاب المغيلي بحذر غريب منه وهو الإمام الشهير بمواقفه المتشددة في مواضع أخرى[28]؛ إذ قال: «من علامات الكفر النطق بكلام يبدو أنه لا يصدر إلا ممن لا يعرف الله وإن ادعى معرفته» وأضاف المغيلي: «غير أنه لا وجود لمعيار دقيق في هذا الصدد والعلماء مختلفون في رمي المعتزلة بالكفر في هذا الموضوع. .» ثم بيّن لسائله، مؤكداً هذا التحفظ، بأن سني علي كافر «إن كان مثلما وصفتموه»[29].

وينبغي أن نربط مسألة تلقي مذهب الموحدين بمسألة تأثير المذهب الخارجي هذه بخصوص موضوعنا ـ فالدولة الموحدية قد بسطت نفوذها نظرياً على كامل إقليم المغرب وإفريقيا الغربية المسلمة ـ ومؤلف كتاب الاستبصار المجهول يقر ذلك إذ يقول: «إن الهدى والتوحيد (أي مذهب الموحدين)، في العصر الحالي أي في شهر رجب سنة 587/ يوليو ـ أغسطس 1191 يسودان من طرابلس إلى مدن

---

(25) نفس المصدر، ص ص 461/304 و 312 ـ 477/313 و 488/323.

(26) لا يذكر تاريخ السودان غير ستة علماء زنوج (الفصل السادس).

(27) يتردد هوداس في ترجمة لفظ الفتنة فيستعمل تارة لفظ révolte: تمرد، عصيان، (ص 37 عربي/ 61 ترجمة) وتارة لفظ violences: أعمال عنف (ص 115/70).

(28) تنظر الفقرة التالية.

(29) كووك، ص ص 411 ـ 412.

غانا وكاوكاو (غاو) دون انقطاع»[30] ولا يمكن أن يكون ذلك مجرد اعتراف بالسلطة في الشؤون الخارجية، لأن هذه السلطة تعني وجوباً تبني العقيدة التي وضعها ابن تومرت وإعلانها. وهذه العقيدة ذات القوة الفلسفية في شكلها الموسع كانت تحتفظ حتى في شكلها المختصر (المرشدات) بأصداء من عقيدة الإباضيين: الأهمية المركزية «لوعد الله ووعيده» وعقيدة أسماء الله الحسنى بصفتها مجرد أسماء دون تضمين موضوعها ووجوب وجود الحكمة الإلّهية ومن ثم وجوب وجود القدر[31]. أما ابن تومرت فإنه لم يتخذ موقفاً من قضية خلق القرآن.

ولقد كانت عقيدة الموحدين تمثل النّقطة المتقدمة في نضال أهل الفكر البربر، منذ العصر الوثني مروراً بترتوليانوس خاصة[32] من أجل تأكيد وحدانية متشددة ضد إيمان جماهير البربر أنفسهم بقوى الطبيعة وقوى السحر[33]. ومن أجل تلك الجماهير، جمع ابن تومرت تعاليمه حول موضوع أساسي هو موضوع محاربة كل تجسيم أو «تشبيه». لذلك كان نشر عقيدة التوحيد (الموحدون = أنصار وحدانية الله) بين الأهالي السودانيين المتشبعين بالمعتقدات في السحر والطلاسم يشكل تحدياً خاصاً، وإن لم يَسْمُ أتباعه إلى حد العقيدة العقلانية الخالصة التي تكوّن أساسها ـ وتجدر الإشارة إلى التأكيد الصريح على «التوحيد» الـذي نراه في المعاملات الرسمية ببلاطات مالي وكانم وبرنو حتى بعد اختفاء سلطة الموحدين واستقلال تلك الممالك ـ ولقد كانت كل المراسلات مع ملوك تلك الممالك في حوالي منتصف القرن 8 هـ/ 14 م تبدأ بدعاء يصف كلًّا منهم «بقائد جيوش الموحدين»[34].

---

(30) نفس المصدر، ص 175.

(31) ينظر د. أورفوا، فكر ابن تومرت (نشرية الدراسات الشرقية، 27. 1974. ص ص 19 ـ 44) وخاصة ص ص 23 ـ 30.

(32) ترتوليانوس ولد بقرطاج حوالي سنة 150 ـ 160 وتوفي سنة 222؟ وكان كاتباً مسيحياً ويكتب باللغة اللاتينية (المترجم).

(33) ينظر د. أورفوا، التفكير في الإسلام، المسلمات الإسلامية... (باريس، 1980) ص ص 55 ـ 56.

(34) كووك، ص ص 286 ـ 288 (الذي يترجم بما يعني الجيوش الموحدية نسبة إلى الدولة، غير أن هذه الإشارة التاريخية تكلف النص ما لا يحتمل).

وأياً ما كان التأثير النظري لهاتين الحركتين غير السنيتين، فإنهما لم تؤثرا إلا في بعض الأفراد. وتنبغي كذلك الإشارة إلى معارضة أخرى للمذهب المالكي في منطقة الساحل[35] غير أنها معارضة من داخل السنة. فالعمري يقول في مؤلفه الجغرافي بأن الأسرة المالكة بكانم كانت، منذ أن دخلها الإسلام قد اختارت مذهباً مالكياً متشدداً بل أنشأت لأبنائها مدرسة بالقاهرة حوالي القرن الثامن هـ/ القرن الرابع عشر م[36]. وهذا المؤلف نفسه قد أكد في كتابه الذي أشرنا إليه آنفاً بخصوص الإشارة إلى مراسلات الممالك السودانية، بأن عاهل كانم كان شافعياً[37].

والمذهب الشافعي السائد في مصر التي كانت لكانم صلات وثيقة بها، يتميز بالمكانة التي يفردها للقياس في أصول الفقه. وهي مكانة أهم بكثير من تلك التي يخص بها المذهب المالكي القياس، وذلك ما مكّن من نمو علاقات وثيقة بين المذهب الشافعي والمدرسة الأشعرية. وإذا لم يكن ذلك مجرد خطأ، فهو يعني بأن بعض الفقهاء المتأثرين بمصر كانت لهم مكانة بالبلاط الملكي إلى جانب المذهب المالكي السائد هنا ـ ويكون لنا بذلك صدى ضعيف، على الصعيد الديني، للمبادلات البشرية والتجارية المقصورة مع ذلك على هذا البلد الذي كان همزة الوصل بين إفريقيا الغربية والمنطقة ذات النفوذ الشرقي.

وبذلك تعرض إقليم الساحل لمجابهات، حيث إن المذهب لم يوحد فيه توحيداً كاملاً ـ غير أن توزيعها على مساحات شاسعة في نخبة متناثرة أيما تناثر قد حال دون إثرائها ـ وبعد اعتماد المذهب المالكي بشكل عام لم يعد للفكر من باعث غير نشر العلوم المقننة في إطار مدرسي وعبر التعليم.

---

(35) كان العرب يسمون بذلك المنطقة الممتدة بمحاذاة الصحراء من جهة الجنوب، وظل هذا الاسم يطلق عليها حتى عند الغربيين (المترجم).

(36) كووك، نفس المصدر، ص 260.

(37) نفس المصدر، ص 288.

ثانياً: عند ملتقى الأدب العربي والأدب السوداني:
المغيلي (المتوفى حوالي سنة 909 هـ/1504 م):

كان محمد بن عبد الكريم المغيلي التلمساني بربري الأصل. وقد اشتهر قبل كل شيء بجهاد القلم وباللسان الذي أدى إلى مذابح ضد يهود توات، حوالي سنة 897/1492 م، والواقع أنه لم يكن يحظى بتأييد كل فقهاء المسلمين وإن اتبعه العامة. وتبدو رحلته إلى إفريقيا في السنوات 1492 ـ 1503. تنفيذاً للحاجة إلى إصلاح متطرف. فأقام المغيلي بتكدّه وكانـو (سنوات عديدة) وكتسينا وغاو (لفترة وجيزة سنة 1498 م) ثم بكتسينا من جديد. وكان الملوك في تلك الأماكن الأربعة يستفتونه، وأعطى في كانو وغاو إجابات مكتوبة نالت شهرة واسعة. وقد قام بتدريس العلوم القرآنية بتكدّه وكان له طلاب من أصل موريتاني خاصة، واصلوا جهاده من بعده. وانقطع في كاتسينا للوعظ والإرشاد وكان أثره المذهبي عظيماً؛ كما كانت كثير من سلاسل الرواية بالمنطقة تبدأ به، بل وإن بعض العائلات الهامة تنتسب إليه[38].

كان المغيلي في الأساس فقيهاً[39]، وكان إسهامه في تاريخ الفكر يتمثل في مهمة المصلح والراوية أكثر منه في مهمة إسهام محدد. أما فيما يتصل بموضوعنا هنا فقد أثر المغيلي في إفريقيا الغربية في مجالات ثلاثة[40]:

---

(38) ينظر ع. بتران، إسهام في سيرة الشيخ محمد بن عبد الكريم (كذا!) بن محمد (عُمَر ـ أُعْمَر) المغيلي التلمساني (مجلة التاريخ الإفريقي، 14. 3. 1973. ص ص 381 ـ 394) وينبغي تكملة ذلك بالهامشة الفهرسية لـ Vajda ص 805 من بحثه بعنوان: رسالة مغربية ضد اليهود، «أحكام أهل الذمة» للشيخ محمد بن عبد الكريم المغيلي (دراسات الاستشراق مهداة إلى ذكرى ليفي ـ بروفنسال، الجزء 2. باريس، 1962. ص ص 805 ـ 813).

(39) حول فكر المغيلي المصلح ينظر M. Hiskett م. هيسكات، تقليد إسلامي في الإصلاح في السودان الغربي من القرن السادس عشر إلى القرن الثامن عشر (BSOAS المجلد 25. الجزء 3. 1962. ص ص 577 ـ 596)، ص ص 578 ـ 586: فكرة الدعوة وطابع النضال، إدانة المغالاة في الشريعة، نقد ارتشاء بعض العلماء؛ الدعوةُ إلى حكم رباني في ظل الشريعة.

(40) ينظر الهامش رقم 1 و أ. هـ. بيفار (A. H. Bivar) وم. هيكات (M. Hiskett)، الأدب الغربي لنيجيريا في 1804: تقدير مؤقت BSOAS الجزء 25. الفصل 1. 1962. ص ص 104 ـ 148)، ص ص 104 ـ 109. كووك، ص ص 433 ـ 434.

1 ـ أعاد بشكل حاسم العمل بالفتوى الفقهية السياسية التي أدخلها الحضرمي، وهي فتوى ذات صلة بالحسبة أي «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»:

ـ تعريف فيما يجب على الملوك. وهو كتاب ألفه بطلب من عاهل كانو محمد رومفا (تحقيق محمد زيان بن محمد المأمون، وزير كاتسينا تحت عنوان: تاج الدين في ما...، بيروت، 1931؛ ترجمه إلى الإنكليزية ب.ت.هـ. بلدوين: واجبات الأمراء، بيروت، 1932).

ـ الإجابة الشهيرة على الأسكيا محمد صاحب غاو (حققها جزئياً م. هيسكات: تقليد إسلامي... ص ص 578 ـ 583؛ وطبعة قيد الإنجاز بمدينة الجزائر، وقد ترجمت مراراً إلى اللغتين الفرنسية والإنكليزية خاصة ترجمة ج. كووك: مصنف المصادر العربية... ص ص 399 ـ 432. وما يسترعي اهتمامنا منها لموضوعنا هو التحريم الصريح لادعاء الاطلاع على الغيب بالتنجيم أو الطلاسم إلخ...:

استفتاء الأسكيا:

«وإن منهم من يدّعي معرفة شيء من الغيب بالكتابة على الرمل وأشياء مشابهة أو بقِران النجوم أو بمعارف عن الجن أو بشدو الطير وحركاته، الخ..؛ فمنهم من يزعم أنه يجلب هكذا الخير بكتاباته كالثروة والجب، ويبعد الشر، كأن يهزم الأعداء في الحرب، ويمنع الحديد من البتر، والسم من الإيذاء، وأشياء أخرى من هذا القبيل مما يطلب من السحرة وأعمالهم».

الجـواب:

إن من يدّعي علم الغيب بهذه الوسائل أو بغيرها من نفس القبيل فهو دجال وكافر، وإن من صدّقه فهو آثم، وينبغي استتابته تحت حد السيف، فمن تاب خلي عنه، ومن أبى ضربت عنقه لكفره، فلا يغسل جثمانه ولا يكفن ولا يدفن بمقابر المسلمين. ولقد قال رسول الله ﷺ: «من أتى كاهناً فصدقه أو عرافاً فصدقه بما

يقول فقد كفر بما أنزل على محمد»(*).

وكذلك ينبغي أن يهدد بالسيف كل ساحر وساحرة، ومن يدّعي جلب الثراء ودحر الأعداء، أو فعل شيء آخر من هذا القبيل بالطلاسم والعزائم أو بأشياء أخرى. فمن تاب منهم خلي عنه ومن أبى قتل. ومن ادعى من أجل هذا الهدف أو أي هدف مشابه كتابة كلام الله أو كلاماً مقدساً يجب ألا يصدق فما هو إلا دجال ويجب نفيه. فمن لم يتب فليقص عن ذلك (. . .) حماية للشريعة والاعتقاد»(41).

ويمكن أن نضيف إلى هذين المؤلفين مقالة قصيرة في الفقه تتعلق بالمحرمات لها قيمة سياسية لأنها مهداة إلى محمد رومفا وهي: «مختصر مما يجوز للحكام في رد الناس عن الحرام»، وتسمى كذلك جملة مختصرة (تحقيق الإلوري: الإسلام في نيجيريا وعثمان بن فودي، القاهرة، دون تاريخ ص ص 21 ـ 24. ترجمة هـ. ر. بالمر: تصور فولاني باكر للإسلام، مجلة الجمعية الإفريقية، 13. 13 ـ 1914. ص ص 407 ـ 414. و 15. 14 ـ 1915. ص ص 53 ـ 59 و 185 ـ 192). وقد نسخها عثمان دان فوديو كلها في كتابه تنبيه الإخوان.

2 ـ ويعرف المغيلي بأنه أدخل القادرية إلى إقليم النيجر غير أنه لم يترك أي مؤلف عنها. أما كتيِّبه «عمل اليوم والليلة» (المكتبة الوطنية ـ باريس المخطوطات العربية 5673. نصفية 257 ـ 259) فهو يحوي إشارات إلى الشاذلي وابن عطاء الله(42) يمكن أن تدفع إلى الاعتقاد بميله إلى الطريقة الشاذلية. أضف إلى ذلك أن كثيراً من علماء تمبكتو من معاصريه قد درسوا هُمْ أيضاً التصوف كما لاحظ ذلك هيسكان. ويبدو أن انتشار(43) هذا العلم، كانت له صلة بالأدب الأندلسي والمغربي الذي

(*) مسند الإمام أحمد. الجزء 2 ص 429 (المترجم).

(41) كووك، ص ص 426 ـ 428.

(42) هو أحمد بن محمد، أبو الفضل تاج الدين، ابن عطاء الله الإسكندري، توفي بالقاهرة سنة 709 هـ/1303 م، متصوف شاذلي، كان من أشد خصوم ابن تيمية له تصانيف عديدة منها: الحكم العطائية المشار إليه في البحث، طبع وتاج العروس في الوصايا والعظات وقد طبع أيضاً ولطائف المنن في مناقب المرسي وأبي الحسن طبع. (المترجم).

(43) تقليد إسلامي. . . ، ص 583.

كانت ثقافة تمبكتو تضرب بجذورها فيه.

3 ـ أما في المجال النظري، فقد كان هذا الفقيه لا يهتم بالتفكير في علم التوحيد غير أنه كان يقبل من الفلسفة علم المنطق فحسب لدوره المساعد وفائدته في تعليم أصول الفقه، متبعاً في ذلك تقليداً يرجع عهده إلى الغزالي (القرن 5 هـ/ 11 م) والفلسفة المعنية هي اليونانية. وهو لم يؤلف في أصول الفقه ولكنه كتب كتباً دراسية عديدة في المنطق ضاع بعضها:

(أ) شرح للجمل لأفضل الدين الخونجي. وهو مؤلف فارسي الأصل ولد سنة 590/1194 وأصبح قاضياً بالقاهرة سنة 641/1244 ومات بنفس المدينة سنة 646/1249. وكتب كتابه المسمى كذلك بالمختصر بمكة سنة 624/1227. وكان لهذا الكتاب شروح كثيرة ووضع في أرجوزة[44].

(ب) المقدمة في المنطق.

(جـ) أرجوزة تسمى مَنْح (أو مِنَح) الوهاب في رد الفكر إلى الصواب (المكتبة الوطنية ـ باريس ـ المخطوطات العربية 5602. ورقات 48 ـ 86) ويبدو أنها نفس ما سماه أحمد بابا التمبكتي «منظومة المغيلي في المنطق» أو «رجز المغيلي في المنطق»[45]؛

(د) شروح للمؤلفات الثلاثة السابقة.

ولقد غطى المغيلي الحقل الذي انحصر فيه الفكر الإسلامي في إفريقيا الغربية. غير أن التركيز كان يتغير بحسب العصور، فيكون على علم الكلام، أو على الإصلاح السياسي المستوحى من الشريعة، أو على التصوف.

---

(44) ينظر GAL (الطبعة الثانية)، ص 608. الجزء الأول، ص 838 تحقيق سعد غراب، رسالتان في المنطق (تونس، دون تاريخ).

(45) أحمد بابا، نيل الابتهاج بتطريز الديباج (طبع حاشية لابن فرحون، الديباج المذهب، الطبعة الثانية، القاهرة، 1351/1943. ص ص 94 و 342.

ثالثاً: نتاج الفكر السوداني:

يبدو أن جل نتاج الفكر بغرب إفريقيا ـ قبل صحوة الحياة الفكرية للقبائل الموريتانية في القرن 12 هـ/18 م التي وصفها الشنقيطي في الوسيط، وقبل نشاط المؤلفين الفولانيين الضخم في علم الكلام (عثمان دان فوديو، وعبد الله دان فوديو، ومحمد بللو. . .) ـ يبدو أنه كان قد تركز على علم الكلام لدى علماء تمبكتو وجني. وبوسعنا أن نجري حصراً له، انطلاقاً من عمل أحمد بابا، أهم ممثل له (963/1556 ـ 1036/1627)[46]. فقد انتهى هذا الأخير عام 1005/1596 لدى إبعاده إلى مراكش من كتابة مصنف من ثمانمائة وثلاثين سيرة من سير العلماء المالكيين كان عنوانه: نيل الابتهاج بتطريز الديباج[47]. وقد صنف على أنه تكملة لعمل ابن فرحون (المتوفى سنة 799 هـ/1397 م). وبعد سبع سنين وفي نفس المدينة اختصر كتابه هذا إلى ستمائة واثنتين وستين سيرة تحت عنوان «كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج»[48]، (ويسمى كذلك «بذيل الديباج» و«تكملة الديباج». والتفاصيل التي يقدمها عن العلماء السودانيين أعاد السعدي تناولها في تاريخ السودان (الفصل 6 و9 و10) وكان أحياناً ينسخها حرفياً[49] كما أعاد تناولها مؤلفو تاريخ الفتاش، وينبغي أن نضيف إلى ذلك من ناحية المعلومات التي يقدمها المؤلفون العرب عن أحمد بابا نفسه وكذلك ما تقدمه كتاباته ذاتها، ومن ناحية أخرى التكملات التي يقدمها السعدي في الجزء الثاني من مؤلفه (سجل وفيات، الفصول 30 و34 و36)، كما ينبغي في النهاية إضافة ما نعلمه من مؤلفي التاريخ.

وضمن حصيلة العلوم التالية والتي تجمع العلوم التي كانت تدرّس في منطقتي تمبكتو وجني، من بداية القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي إلى منتصف القرن الحادي عشر/ السابع عشر، لم نثبت غير الحالات التي تميز

(46) ينظر م. أ. زبير، أحمد بابا التمبكتي (1556 ـ 1637). حَيَاتُه وعمله (باريس، 1977).

(47) ينظر الهامشة رقم 45.

(48) ينظر فهرس المخطوطات وفهرس التراجم الجزئية في زبير، ص 146.

(49) تحقيق هوداس، ص ص 37 ـ 46 عربي/ 60 ـ 77 من الترجمة.

فيها الأشخاص خاصة إما إلى حد نعتوا بها (فقيل: فقيه ومحدث ونحوي...). وإما إلى حد أن عمل الواحد أو على الأقل دراسته في مجال معين قد لوحظت صراحة، فقد كان كل طالب يتلقى دراسة تتفاوت في شمولها، غير أنها كانت تشمل دوماً العلوم الأساسية (القرآن والفقه والحديث والنحو...).

العلوم الدينية:

- الفقه: كل الأشخاص المذكورين تقريباً أي ما يربو على المائة.
- القرآن: اثنان.
- الحديث: عشرة.
- تفسير القرآن: ثلاثة.
- أصول الفقه: أحد عشر.
- التوحيد أو علم الكلام: ثلاثة[50].
- التصوف: اثنان[51].

العلوم الدنيوية:

- العلوم اللغوية (نحو، لغة...): خمسة عشر.
- الأدب والبيان: سبعة.
- الشعر والعروض: أربعة.
- العلوم التاريخية: سير - تاريخ - أيام الناس: ستة.

---

(50) لقد استعمل هوداس لفظ Théologie ترجمة للفظة علم و Théologien مقابل عَالِم فأخطأ خطأ فادحاً - فإن كلمة عالم عند أحمد باب والسعدي ليست سوى لفظ تقريظ - أما مفهوم العلم فلا يحمل أية فكرة نظرية وإنما يعني مجموع المعارف الدينية المتداولة بالنقل. ولقد شك هوداس في ترجمته (ينظر الهامشة من ص 114) وإن لم يعادل Théologie هو التوحيد أما الكلام التابع للتوحيد (وهو الدفاع عن الوحدانية) فلا نجده قد استعمل غير مرة واحدة تحت قلم السعدي (ص 332/217).

(51) إن لفظة الزهد في سياق آخر قد تبدو كشكل مخفف من التصوف أو مرحلة من مراحل الإعداد لهُ. أما في مصادرنا فإن الكلمة تبدو (عشر مرات تقريباً) في شكل صفة فحسب (زاهد) ولا تعدو كونها نعتاً، مثل كلمة عالم، خالياً من كل دلالة عقائدية فضلاً عن الدلالة النظرية.

ـ العلوم الجغرافية: واحد (حفظ الرحلات عن ظهر قلب).
ـ العلوم: واحد (حساب)[52].
ـ العلوم الفلسفية.
ـ المنطق: ستة.

وليس من الضروري هنا مناقشة الآراء المتضاربة التي قيلت في الحياة الفكرية بتمبكتو، وحسبنا أن نذكر أن أكثر الناس تحيزاً يعترفون أنفسهم بأنها نمت في مناخ منعزل[53] إلا أن عمل أحمد بابا يبدو أنه استفاد من الاتصالات البشرية ومن مكتبات المغرب لدى إقصائه من سنة 1202/1593 إلى 1015/1607.

(أ) السياسة والأخلاق:

إن هـذين العلمين لا ينظر إليهمـا إلا بصفتهما امتـداداً للفقـه والأدب (للاستدلالات الأدبية).

ـ العـاقب بن عبد الله الأنصمـاني المسـوفي التكـدّي، تلميـذ المغيلي (950/1543): أجوبة الفقير عن أسئلة الأمير (وهي أجوبة عن الأسكيا الحاج محمد)[54].

ـ أحمد بابا: جلب النعمة ودفع النقمة (تمبكتـو، 997/1588) (هوامش وتحليل في زبير ص ص 156 ـ 162) حول العلاقة بين السلطة والعلماء مع نقد للبطانة من بين هؤلاء.

ـ نيل الأمل في تفضيل النية على العمل (تمبكتو حوالي 997/1588) (زبير 113 ـ 114).

ـ غـاية الأمـل في فضل النيـة على العمل (تمبكتـو 1001/1592) (زبير

(52) وثمة نوع من العلوم يتمثل أيضاً في دراسة مختلف النصوص وحفظها عن ظهر قلب بقصد شحذ الذاكرة وتتعلق بتواريخ الميلاد ومواقيت الصلاة والتنجيم (ينظر T.S. ص 46/75).
(53) ينظر الملخص في ج. ل. ترييو، المصدر المذكور ص ص 187 ـ 193.
(54) T.S. ص 41/67.

179 ـ 184) وكلاهما في فضل النية.

ـ تحفة الفضلاء ببعض فضائل العلماء (مراكش؟ حوالي سنة 1012/1603) (زبير 162 ـ 169)، حول القدر المقارن للعلماء والصالحين.

ـ معراج السعود... (تمبكتو سنة 1024/1615) (زبير 129 ـ 146. ترجمة جزئية) حول استرقاق الزنوج الذي هو حلال في حالة الكفر فقط وفي إطار الجهاد.

(ب) **أصول الفقه**:

ـ النصوص المدروسة:

أبو نصر تاج الدين السبكي (وهو شافعي مصري 727/1327 ـ 771/1370): كتاب جمع الجوامع في الأصول مع شرح للمحلي (791/1384 ـ 864/1459)[55].

ـ نتاج الفكر السوداني:

أحمد بن أحمد بن عمر بن محمد أقيت (929/1522 ـ 991/1583) وهو أبو أحمد بابا: شرح (غير تام؟) لجمل الخونجي في الأصول[56].

أحمد بابا: كفاية المحتاج (ينظر ما تقدم) ويحوي مقاطع في الأصول خاصة في الاجتهاد (ورقات 113 ـ 114).

(جـ) **المنطق**:

لم يكن المنطق ـ كما أسلفنا ـ يدرس إلا لفائدته في أصول الفقه حتى إن جمل الخونجي مثلاً يبدو أنه قدم على أنه رسالة في المنطق أو مقدمة في أصول الفقه دون تمييز بين هذين العلمين.

ـ النصوص المدروسة:

جمل الخونجي (ينظر ما سبق: الفقرة 2 الأرجوزة للمغيلي).

(55) ينظر GAL 2. الطبعة الثانية، ص ص 109 و138.

(56) نيل، ص 93 نقله .T.S، ص 70/43. والنص العربي غامض وقد يتعلق الأمر بشرحين مختلفين، أحدهما عن الخونجي والآخر عن «الأصول» (للسبكي؟).

ـ النتاج السوداني:

محمد بن محمود بن عمر بن محمد أقيت (1909/3 ـ 1504 ـ 973/1565) عم (أو خال) أحمد بابا وشيخ والده في علم المنطق: تعليق على أرجوزة المغيلي[57].

أبو أحمد بابا:

ـ شرح الجمل.

ـ شرح أرجوزة المغيلي[58].

(د) التوحيد:

ـ النصوص المدروسة:

أبو علي محمد بن يوسف السنوسي (تلمسان، توفي سنة 892/1486): العقيدة الصغرى.

ـ شرح المنظومة الجزائرية في التوحيد (قصيدة في التوحيد للجزائري المتوفى سنة 898/1497)[59].

ـ النتاج السوداني:

ـ أبو أحمد بابا: شرح صغرى السنوسي[60].

ـ أحمد بابا: اللآلىء السودانية في الفضائل السنوسية (مراكش، 1004/1595) (زبير 103 ـ 105) وهو كتاب يعالج جزئياً كتاب السنوسي في التوحيد.

ـ المطلب والمأرب في أعظم أسماء الرب (مراكش؟ بعد 1006/1598) (زبير 109 ـ 110) حول أسماء الله الحسنى.

---

(57) نيل، ص 340. ونقله .T.S ص 66/40.

(58) نيل، ص 93. ونقله .T.S ص ص 42 ـ 68/43 ـ 70.

(59) ينظر GAL 2. الطبعة الثانية ص ص 324 و 326 و س 2. ص ص 353 ـ 354 والنص الأول قد حققه وترجمه ج. د. لوسياني (J.D. Luciani)، رسالة صغيرة في التوحيد الإسلامي (مدينة الجزائر 1896). وهو كتاب تعليم بسيط وهو مختصر لمؤلفين آخرين أهم لنفس المؤلف.

(60) نيل، ص 93. أعيد نشره في .T.S ص 70/43.

ـ شرح العقيدة البرهانية للسلالجي (مراكش؟ بعد 1006/1598) (زبير 119 ـ 120): وهو شرح لرسالة التوحيد للسلالجي المتوفى بفاس سنة 574/1167).

ـ شرح صغرى السنوسي (بعد 1006/1598) (قد ضاع، زبير 121 ـ 122).

ـ تنوير القلوب. . . (بعد 1006/1598) (زبير 174 ـ 179) في التكفير عن الكبائر بالصالحات من الأعمال.

ـ فتح الفرد الصمد في محبة الله تعالى للعبد (مراكش؟ حوالي سنة 1012/1603) (زبير 96).

ـ شرح الصدر وتنوير القلب. . . (مراكش؟، سنة 1014/1606) (زبير 120 ـ 121) عن غفران الذنوب المنسوب للنبي.

(هـ) التصــوف:

ـ النصوص المدروسة:

ابن عطاء الله (الصوفي الشاذلي الشهير المتوفى بالقاهرة سنة 709/1309): الحكم العطائية[61] وشرحها لأحمد زروق (846/1442 ـ 899/1492)[62].

ـ النتاج السوداني:

أبو بكر بن أحمد بن عمر بن محمد أقيت (932/6 ـ 1527 ـ 991/1583) عم (أو خال) أحمد بابا: «كتابات صغيرة عن التصوف ومواضيع أخرى» (ضاعت)[63].

أحمد بابا: غاية الأمل (ينظر ما سبق): استشهادات عديدة لمتصوفين عن مفهوم الإخلاص (جعل العمل خالصاً).

ـ اللآلئ السودانية. . . (ينظر ما سبق): وهو مختصر لمناقب السنوسي

(61) تحقيق وترجمة عند ب. نوييا (P. Nwyia) ابن عطاء الله (المتوفى سنة 709/1309) ونشأة الطريقة الشاذلية (بيروت، 1972).

(62) لا شك أن المقصود هو سراج الحِكَم (ينظر GAL 2. الطبعة الثانية، ص 329).

(63) كفاية، نصفية 44 ب، أعيد نشره في .T.S، ص 68/42.

لتلميذه الملالي ويعالج خاصة أوراده ودعواته.

- رسالة في التصوف (تمبكتو 1616/1024) (زبير 119) عن لزوم وجود شيخ لمن أراد التصوف.

والمعلومات التي يعطيها السعدي بدءاً من (سنة 1596/1005. أي تاريخ نيل الابتهاج) هي أقل دقة من تلك التي يقدمها لنا هذا الأخير. وإن وفرة النتاج الفكري الشخصي لأحمد بابا قد حجب هذا الأمر حتى تاريخ وفاته ـ غير أنه تظل كذلك ثلاثون سنة لم يبرز فيها إلا القليل من الشخصيات الهامة ولم يسجل فيها أي نتاج ـ وإن هذا الانطباع بالخواء لهو أوضح في تذكرة النسيان[64] التي تلت التاريخين اللذين قمنا بتحليلهما. صحيح أن الأمر كان يتعلق خاصة بتاريخ سياسة «أمراء السودان» غير أن كثيراً من العلماء ترد أسماؤهم سواء في الأحداث البارزة أو في سجل الوفيات. وهم هنا أيضاً جلهم فقهاء. ولكن المؤلف يركز من بينهم كذلك على المتخصصين في مديح النبي. ولم يذكر على العكس من ذلك غير متخصص واحد في علوم القرآن ونحوي معجمي واحد (ولعله كان كذلك متخصصاً في السحر والتنجيم)[65] كما ذكر بالنسبة لموضوعنا هنا فقيهين نعتا بأنهما كانا مجتهدين وهو ما يعني انشغالهما بأصول الفقه[66] وعسى أن يُسَدّ هذا الفراغ جزئياً في المستقبل بنشر مصنف السير للبرتلي[67] وبالأخص نشر فهرس السير لأحمد أبي الأعراف[68].

---

(64) تحقيق وترجمة أ. هوداس (باريس، أعيد طبعه سنة 1966).

(65) محمد بن طاهر الطارقي (من الطوارق) (ينظر ص 143 من النص العربي/ 233 ـ 234 ترجمة).

(66) بابا بن عبد الرحمن بن أحمد وابنه محمد (ص ص 27 و 145 عربي/ 45 و 236 ترجمة).

(67) محمد البرتلي، فتح الشكور في معرفة أعيان تكرور (معهد فرنسا، خزانة غنكور، مخطوط 2406. وثيقة رقم 118. 77 ورقة). ولقد أعلن العديد من البحاث الإنكليز عن نشرهم القريب لهذه السيرة للعلماء السودانيين في القرنين السابع عشر والثامن عشر.

(68) أحمد أبو الأعراف الموسوعلي التكني الوادنوني السوسي التمبكتي، «إزالة الريب والشك والتفريط في ذكر المؤلفين من أهل تكرور والصحراء وأهل شنقيط». ولقد أدرج فيه هذا العلامة الذي هو من علماء بداية هذا القرن، نحواً من ثلاثمائة مؤلف، رتبوا حسب الترتيب الهجائي تقريباً معتمداً في ذلك خاصة على المعلومات التي استخرجها من مكتبته الخاصة ـ وهو يكتفي في الغالب بذكر الأسماء والتاريخ التقريبي للوفاة وعناوين المؤلفات أو بعض الإشارات عن نوع العمل (ينظر مجلة البحوث Research Bulletin الجزء 3. عدد 2. يوليو 1967. ص ص 135 ـ 136).

أما إقليم برنو الذي اعتنى البحاث الإنكليز والنيجيريون بدراسته في فهارس عصر الجهاد ورصيد المخطوطات، فقد عرف هو الآخر نشاطاً في نشر عناصر الدين والفقه إلا أنه يبدو ـ باستثناء كتاب المغيلي ـ أنه لم يقدم في مجال الفكر قبل منتصف القرن 12 هـ/ 18 م إلا مؤلفاً واحداً في التوحيد هو: المنهل في علم التوحيد لمحمد بن سليمان بن محمد النوالي البرناوي البقرماوي، وقد كان هذا أحد شيوخ محمد الكشناوي (المتوفى بالقاهرة سنة 1154/1741) ونجده ضمن رواد الجهاد الفلاني. والبقرماوي، والد هذا الأخير (ويسمى المعلم سليمان) والكشناوي يرد ذكرهما عند السلطان بيلو[69].

وفي الختام يتبوأ إقليم موريتانيا من جهته مكاناً خاصاً بصفته مركز التصوف. وكان وصول قبائل حسان العربية في القرنين 8 و 9 هـ/14 و 15 م قد عجل بتعريب البربر وهي عملية بدأ بها المرابطون ـ وقد كان لانتصار القبائل العربية النهائي سنة 1084 هـ/1674 م أن ثبت في هذا الإقليم نظاماً طبقياً اجتماعياً يحتل فيه الناسك المرابط مكاناً علياً كما ثبّت توزيعاً للمجموعات كانت فيه القبائل «المرابطة»[61] أكثر عدداً (مقارنة مع قبائل زناتة والقبائل العربية المقاتلة). وهي قبائل كلها بربرية الأصل غير أنها تختلق لنفسها جذوراً عربية[62] وكانت بعضها تتخذ مكانة ثقافية واقتصادية هامة. ونخص بالذكر منهم قبائل الكنتا الذين نشروا الإسلام في القبائل الصحراوية منذ القرن التاسع/ الخامس عشر. ويعود الفضل في ذلك للشيخ أحمد البكاي بو دمع ولابنه عمر شيخ ولد البكاي اللذين بثا الإسلام بواسطة الطريقة القادرية. وقد استقر فرع عام في إقليم تاغنت وأنشأ فيه مدينتي قصر البركة (1101/1690) والرشيد (1147/1735) وقد اتخذت القادرية منذ ذلك التاريخ شكلها المنظم بعمل المختار الكنتي.

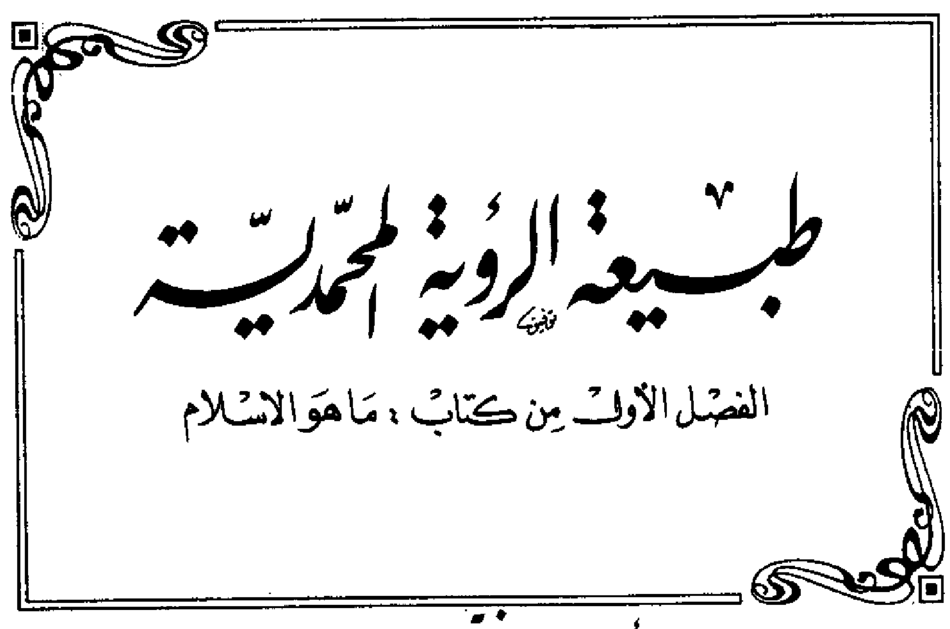
إلا أن هذه العملية لم تتم دون مقاومة. فالطالب محمد بن المختار بن

---

(69) ينظر (محمد بيللو): إنفاق الميسور، تحقيق ك.إ.ج. وتينغ (C.E.J. Whitting) (لندن، الطبعة الثانية، 1957) و أ.د.هـز بيفار وم. هيسكات، الأدب العربي... ص ص 109 ـ 118 و 136. وفي بحث سابق (المادة الخاصة بوضع المعرفة عند الفولانيين قبل جهادهم. BSOAS، 3/19. 1957. ص ص 550 ـ 578) وم. هيسكات قد أخطأ في قراءة اسم الشخص وعصره (ص 571).

الأعمس العلوي الشنقيطي (المتوفى سنة 1107/5 ـ 1696) شهير بالطريقة رفض بها صلاح العديد من معاصريه وفكرة تلقيهم إلهاماً من وراء الطبيعة ـ لكن عمل الصالحين لم يكن مترسخاً في العقلية المحلية فحسب (منذ مزاعم ابن ياسين صنعه المعجزات) بل لقد وجد دعماً عقائدياً في فتاوى لعلماء مشارقة[70].

(70) ينظر ب. ف. دي مورايس فارياس، المرابطون. . . ، ص 851 ـ 852.



تأليف : مونتجمري وات
ترجمة الأستاذ محمّد فتح الله الزيادي
كلية الدعوة الاسلامية - الجماهيرية العظمى

1 ـ أساس الدين:

لقد شاع في القرن التاسع عشر افتراض مؤداه أنه لكي تكتشف حقيقة شيء ما فإن ذلك يستلزم أن ننظر إلى بواكيره وأشكاله الأولى، وكان هذا الافتراض ملائماً في زمن يتسم بالتغير السريع فكلما كان استحداث تعديلات جذرية أمراً لا مناص منه، نبذت أنماط قديمة عديدة، وأصبح من السهل الاستخفاف بشعيرة من الشعائر أو طقس من الطقوس التي استنكرها المصلحون باعتبارها ضرباً من ضروب الحياة البدائية المتوحشة.

والمعروف الآن ـ وهذا ما نأمله ـ أن هذا يشبه قولنا إن شكسبير طفل بحق لأنه كان كذلك ذات يوم. فليس شكسبير مجرد طفل شب، وليست ديانات العالم الكبرى اليوم مجرد همجية بدائية في ثوب أكثر تعقيداً. فإذا أردنا أن نعرف حقيقة الأديان فعلينا أن ننظر إليها في أوج تجليها.

ولو سئلنا عن الفرق بين البوذية والهندوسية والإسلام والنصرانية فإننا ربما نشير إلى المكانة الرئيسية لعقائدها القطعية، وقد يبدو هذا الأمر حتى الآن سطحياً إلى حد ما إذ نشعر بأن ثمة فوارق أكثر جوهرية وأساسية فالفرق أعمق بكثير من الصيغ اللفظية وهو يكمن إلى حد ما في جوهر الدين. وصميم الدين وجوهره هو ما أعنيه من لفظة الرؤية، فرؤية دين من الأديان هي منهجه في النظر إلى العالم والتعامل معه، وهي جوابه الرئيس عن التساؤل الآتي: ـ ما الحياة؟ وكيف نعيشها؟ والجوانب النظرية والعملية للسؤال والجواب كليهما غير قابلة للانفصال لأن كلاً منها يكمل الآخر.

وقد نميل في الكلام عن الرؤية إلى التفكر غالباً في الملامح النظرية وليس هذا عيباً شريطة أن نتذكر أن النظرية لا تنفصل عن التطبيق، وجوابي عن السؤال: ما الحياة؟ لن يكون جواباً صحيحاً ما لم أمارس الحياة تماماً كما أعتقدها. فالرؤية في أية ديانة، ولنقل الديانة البوذية مثلاً لا يمكن التعرف عليها من خلال صيغها الفلسفية واللاهوتية، وهذه وإن كانت بالفعل تعبيراً عن الرؤية إلا أن الرؤية أعمق من ذلك وأبسط. الرؤية الدينية لا يمكن أن تستوعبها الصيغ التي لا يتعدى التعبير بها مجرد خلق صورة لها في الظاهر أو مجرد إضفاء اللون على الصورة. والصياغات لا تعدو أن تكون بالتأكيد إشارة إلى السمة المميزة لهذه الرؤية ولكنها وضعت أو اختيرت بطريقة خاصة تستهدف الحث على الفضيلة بين الجماعة. والباحث اجتماعياً كان أو دارس تاريخ أديان يمكنه في الغالب الإشارة إلى ماهية الرؤية حتى ولو كان ذلك على سبيل الاختصار.

ويمكن القول بناء على ذلك إن الإسلام يبدو في هذا العالم كنظام فعلي مهما كان دقيقاً وصارماً فهو جيد ومناسب للإنسان، وحين يمتثل الإنسان لهذا النظام فإن ذلك يعتبر تقدماً حياتياً فضلاً عن أن سمة التقدم والتي هي ممكنة للحياة الإنسانية قد تكون بطريقة تسامياً مكانياً وزمانياً، ولبعض الأسباب قد يجد مؤرخ الدين في ذلك كفاية، وربما لأسباب أخرى قد يقتضي الأمر توضيحاً أكثر وربما تأكيداً مختلفاً.

ليس هناك تناقض بالضرورة بين التوضيحات المختصرة لهذا النوع والقوالب

الذهنية الرسمية للاعتقاد فكلاهما حقيقة ولكنها حقيقة بيانية. هذا الفهم البياني المتميز للأفكار الدينية ربما يوضح باختصار ـ كما كنت أوضحته في مكان آخر.

لقد شاع منذ زمن بعيد أنه في التعبيرات الدينية يجب فهم الكلمات غالباً في معان مجازية أو قياسية. ولسوء الحظ فإنه في العالم المعاصر أصبحت هذه تعني تضمينات مؤكدة للوهم وفي ذلك ما يمكن أن يكون حقيقة مجازية أشعر بأنها ليست تماماً حقيقة. ولتجنب هذا المجاز فإني اقترحت مصطلحاً (بيانياً). إذا وضعنا في الاعتبار الخريطة أو الرسم البياني فإننا نعرف أن الموضوع المرسوم لا يصور الحقيقة كما هي، فخريطة المدينة أو القطر ليست أبداً حالة محله، ومع ذلك وفي حدود المقياس والتلوين الخ. . . فإن الخريطة ستعرض ملامح أو مظاهر محددة للمدينة أو للقطر بحقيقة مطلقة. وتوضع الخريطة لأغراض مؤكدة محددة، ولنقل لترسم الطرق من مدينة إلى أخرى أنها تحقق هذه المهمة تماماً (على اعتبار أنها خريطة جيدة) ما دمنا نلاحظ هذه الاصطلاحات أو لا نلاحظها ـ وعلى سبيل المثال ـ لا أتوقع أن طريقاً رسمت بالأحمر على الخريطة ستكون بالتأكيد ذات سطح أحمر. ونحن ربما نظن أن الخريطة عبارة عن نوع خاص من الرسومات البيانية المعقدة أو أن الرسومات البيانية هي عبارة عن خريطة مبسطة. والكثير من الأفكار الدينية تعرض بهذه الطريقة. وهي تشير بنوع من العرف إلى قسمات معينة للحياة الإنسانية والكونية وهي إنما تفعل ذلك من أجل منح الإنسان الحياة السعيدة. وهذه المهمة ستحقق الأفكار تماماً ما دام الناس يراعون المصطلحات فبعض هذه المصطلحات من قبيل (يد الله) أو (وجه الله) لا تدل ضمناً على جسم بعظم ولحم ودم وبعض الملامح الأخرى التي يتصف بها الجسم الإنساني. وبعض آخر من هذه المصطلحات يحتم أن تفهم الأفكار بمحدودية. وبعبارة أخرى فالناس لهم الحق في الحياة السعيدة ولكن ليس من واجبهم التعلق بالحصول على معلومات نظرية عن الكون.

والعلماء المسلمون كانوا مدركين لهذه المشكلة وكثير منهم يصرون على أن خلع الصفات البشرية على الله يجب أن يفهم بلا كيف. أي بدون تحديد للحالة التي سنتناولها به. سواء أكانت حقيقية أم مجازاً.

وإذا نظرنا إلى ذلك من زاوية أخرى لقلنا إن الإنسان ربما يضع تطبيقاً مناسباً يجيب على مجموعة من الأفكار المتعلقة بمصطلح (يد الله) ولكنه سوف لا يكون قادراً على توضيح هذه الأفكار في لغة أخرى. وما يبدو أنها تعبيرات بديلة من قبيل الأوصاف المختصرة التي يقدمها العلماء والصياغات الرسمية لعقائـده ليست مرادفات دقيقة ولكنها بنيت بيانياً على مبادىء مختلفة ولأغراض مختلفة ومع ذلك فهي تعبيرات لنفس الرؤية. وكما كان ذكر ضمناً فإن هناك تفريقاً بين الحقيقة أي وجهة النظر إلى الكون وبين التعبير الذهني أو اللفظي عن الرؤية.

ومن ثم سيؤدي ذلك وعلى المدى البعيد إلى التجسيد الاجتماعي للرؤية وهذا التصور للرؤية سيمكننا من تقديم تعريف ملائم لمقاصد العبادة أو إحيائها.

وربما نقول عن هؤلاء الذين سيشاركون فعلياً في الرؤية أنهم يدخلونها أو يتملكونها أو يقدرون قيمتها وهذه كلها أنواع من التشبث بأن الرؤية الدينية أكثر من معرفة ذهنية يستلزم قبولها كأساس للحياة. وهذه أيضاً ربما تساعد في فهم كيفية تلاشيها وقد يبدو ممكناً لأتباع الديانات الاكتفاء بالإدراك الذهني المحض للأفكار الدينية من غير الدخول في الرؤية الدينية نفسها.

وبما أن الرؤية هي النظرة إلى العالم والتعامل في آن واحد فإن ذلك يعني أنها شيء يجب أن يعاش ويعني أنها يجب أن تحتويها المادة على صعيديها الفردي والاجتماعي بوجه عام انطلاقاً من أن الإنسان حيوان اجتماعي.

بعض التعليقات لتوماس كارلايل ربما تتضمن رأياً مفاده أن التجسيد شيء أولي في الحياة الفردية وهو ثانوي أو نتيجة على مستوى الحياة الاجتماعية. وهذا ليس صحيحاً في معظمه حيث إن التأكيد على الفردية أتى من القرن التاسع عشر. فهذه سورة (قريش) وهي من أوائل السور القرآنية 106 تطالب قبيلة قريش التي سكنت مكة بأن تحمد الله على إنعامه عليها.

عندما تتلاشى الرؤية فإن ذلك يعني أن علينا العودة مرة أخرى لأصول التجربة الفردية ولكن ذلك سوف لا يكون مطبقاً بشكل واسع ما لم يتناول الفرد في إطار مجتمعه وهذا الفهم للرؤية يخولنا إعطاء توضيح منظم لوظيفة العبادة أعني

كإعادة أو تجديد للحقيقة. وهذا يتوافق مع آراء دوركايم التي ترى أن الوظيفة الحقيقية للدين هي أن تجعلنا نعمل وأن تساعدنا على الحياة وأن العبادة في شكلها الظاهري إنما هي مجموعة من المعاني المختارة التي يخلق بها الدين أو يعاد خلقه من حين إلى آخر.

2 ـ اعتماد الرؤية على غيرها:

أصبح العلماء في القرن التاسع عشر مولعين بالاستناد الأدبي والتاريخي وبعمومية أكثر مولعين بتعقب أفكار السلف وأعمالهم وهذه الصيحة كانت دون شك على علاقة إلى حد ما بالشهرة التي حققتها نظريات داروين في التطور وعلى الاعتقاد السائد بأنه إذا استطعت أن تصل إلى مصدر أو أصل الشيء فإنك ستعلم ماهيته أو حقيقته، وهذه الخطوات العلمية قد أساءت أحياناً وأدت إلى إيجاد أساس لحكم مستنكر على ما لا يرضاه الباحث ونتيجة لذلك كان قد صرح أو ذكر ضمناً أن القرآن إنما هو مجموعة من الأفكار الضعيفة المنتخبة من الإنجيل، وأن الفلسفة العربية ربيبة للفلسفة اليونانية، وأحكام كهذه كانت بالطبع مرفوضة من قبل المسلمين إذ إنها إساءة في الفهم وتشويه لما اكتشف ودراسة المصدر الأدبي لهاملت مثلاً والأصول التي أخذ منها شكسبير هيكل القصة ممتعة وتقود إلى النفاذ إلى أنواع مختلفة ولكنها لا تظهر لنا أين تكمن عظمة هاملت، وبعبارة أخرى دراسة المصادر والأصول سوف تروي ظمأنا الذهني وستظهر لنا شيئاً من الآلية أو الترابط الذي يمكن أن يلعب دوراً ثانوياً في عملية الخلق الأدبي، ولكن روح العمل الخلاق المبدع تفلت من مثل هذه الدراسات. ومن ثم إذا أخذنا القرآن على أنه غزو جديد في عالم الفكر الإنساني فلنحاول إعادة تقرير ذلك في إطار علاقته بالفكر الذي تسبقه الرؤية الإسلامية (التي يحتويها القرآن) أتت إلى أحد مواطني مكة حوالي 610 ميلادي وقاسمها مع بعض المواطنين من أتباعه. نحن نعلم الآن بعض الشيء عن المستوى الثقافي للمكيين في هذا الوقت إما من المعلومات التي ذكرت صراحة أو ضمناً في القرآن وإما من الشعر العربي قبل الإسلام وإما من القصص حول محمد وأصحابه، وسوف نواجه بعض المصاعب حول مصادر هذه المعلومات. القرآن دليل معاصر ولكنه يصعب أحياناً على التفسير. كما أنه في

بعض الأحيان يصعب التعرف على ما إذا كان شعر ما قبل الإسلام صحيحاً بالرغم من أن معظمه صحيح، والقصص التي تروى حول محمد تعكس صورة القرن الأول والثاني الإسلامي. وعلى الرغم من هذه الصعوبات فإن تصورنا للمستوى الثقافي المكي حوالي سنة 610 يبدو صحيحاً في شكله العام. هذا المستوى كان في جوهره صورة العالم المطورة بواسطة العرب نتيجة تجاربهم كبدو في الصحراء، وكان قد أضيف إلى هذا أفكار اليهود والمسيحيين والفرس والتي وصلت إلى المكيين بطرق مختلفة. حيث كان هناك مستوطنات يهودية في عدة مناطق عربية مثل المدينة وخيبر. أما التأثيرات المسيحية فقد جاءت من قنوات كثيرة، فبعض المكيين كانوا قد قاموا برحلات إلى الشام وكانوا على اتصال بموظفين وربما أيضاً برهبان، وكانت اليمن تحت الحكم الحبشي المسيحي طوال ما يقرب من نصف القرن السادس والتجار المكيون كانوا هناك وربما كذلك في الحبشة في الوقت الذي كانت فيه المسيحية منتشرة بين عدد من القبائل البدوية، أما الفرس فقد كان العرب على اتصال بهم أيام حكم اللخميين للحيرة (على الحدود بين الصحراء والمنطقة الخصبة للعراق) ومنهم نقلوا موادهم ومعارفهم الثقافية.

ونتيجة لكل هذه التأثيرات المتعددة فإن النظرة العالمية لأهل مكة كانت عبارة عن خليط بعض الشيء، ومع أنه كان قد بقي في الجزيرة العربية كثير من مزارات الآلهة الوثنية التي كانت مألوفة لدى عامة الناس فإن المكيين شأنهم شأن زعماء آخرين في الجزيرة لا يعتقدون في مثل هذه الأوثان. ويقال إن أبا سفيان قد اضطر لأخذ الأصنام اللات والعزى إلى معركة أحد ضد المسلمين ولكن هذه كانت دون ريب من أجل رفع معنوية الجمهور.

وقد علم المكيون أن المسيحيين واليهود عبدوا إلهاً واحداً متسامياً هو الله في لغة العرب وقد فتن بعض منهم بالتوحيد وعلى أية حال فإنه في بداية القرن السابع إذا حاولت أن تصبح مسيحياً أو يهودياً فإنك ستتورط سياسياً. فالمسيحية لها علاقة وطيدة بالإمبراطورية البيزنطية والحبشية أما اليهودية فلها علاقة أكثر تحرراً بالفرس. ومن أجل ذلك كان المكيون مجبرين عملياً على الإبقاء على علاقة طبيعية بدافع

المحافظة على تجارتهم مع اليمن الفارسية والشام البيزنطية (ومع ذلك وتحت ضغط متواصل كانوا يظهرون الولاء لجانب أو لآخر). إنه إذاً ليس مدهشاً أن قلة من المكيين كانوا مسيحيين. وهؤلاء الذين لم يكونوا راضين عن وجود فراغ ديني يقال إنهم كانوا يبحثون عن توحيد محض خالٍ من الارتباطات السياسية. وخير وصف لموقفهم أنهم كانوا يبحثون عن توحيد غامض ونظراً إلى أنهم يميلون إلى الاعتقاد في إله أسمى لم تكن لهم ممارسات دينية عملية ولم يعتبروا عقيدتهم منافية للكائنات التي تمثلها الأصنام.

كان في مكة أيضاً ضيق اجتماعي كبير حوالي 610 ويعزى ذلك عموماً إلى التغير من البداوة إلى التنظيم الاقتصادي وكان أسلاف المكيين من التجار بدواً لجيل أو جيلين فقط ولذا بدا خلال النصف الثاني من القرن السادس بدقة أكثر أنه بينما كان المكيون يحاولون حل مشاكلهم بواسطة التوحيدية الغامضة فإن هذه المواد التوراتية والتي كانت جزءاً من هذه المحاولات لم تكن موفقة تماماً. ونفس الكلام يمكن أن يقال على المواد العربية الموثقة في القرآن مثل قصص الأنبياء هود وصالح. والتفسير اللاهوتي المذكور حول هذه القصص ربما يكون على أقل تقدير جزءاً من عهد ما قبل الإسلام.

إن الدراسات الغربية الحديثة للأصول الأدبية هي في الواقع دراسات لأسلوب دقيق. في كل الظواهر الدنيوية هناك قدر ضروري من الاستمرارية حتى وإن وجد انقطاع ظاهر. وحقيقة أننا ـ وربما لأسباب معقولة ـ نهتم خاصة بالتغير المفاجىء أو بعامل الانقطاع ليست سبباً لتجاهل أو إنكار عامل الاستمرارية والقرآن نفسه لا يمثل اتجاهاً محدداً في الثقافة الإسلامية اللاحقة التي تبالغ في مسألة التواصل هذه.

أصالة الرؤية وجدتها

نحن نعتبر مؤقتاً الرؤية الإسلامية اقتحاماً جديداً من وراء الإدراك البشري إلى عالم الإنسان الذهني. حتى الآن وانطلاقاً من القرآن نفسه بالرغم من أنه من الكتب المقدسة في مجملها فإنه من الممكن أن يوصف بأنه اقتحام، جوهر الرسالة ليس مبتكراً.

﴿إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده وأوحينا إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وعيسى وأيوب ويونس وهارون وسليمان وآتينا داود زبوراً ورسلاً قد قصصناهم عليك من قبل ورسلاً لم نقصصهم عليك﴾ [النساء: 163 ـ 164] هذه الآية يستشهد بها عادة على جوهرية التشابه بين الرسالات حتى وإن لم يكن تطابقاً كاملاً. وتوضح الآيات التي ورد فيها ذكر للأنبياء السابقين طبيعة هذا التشابه وعلى العموم هناك أسلوب معاد خلال هذه القصص مع اختلاف فقط في تفاصيل ثانوية. والمثال الذي يمكن التوقف عنده قصص نوح وعاد في السورة السابعة. **﴿لقد أرسلنا نوحاً إلى قومه فقال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره إني أخاف عليكم عذاب يوم عظيم قال الملأ من قومه إنا لنراك في ضلال مبين قال يا قوم ليس بي ضلالة ولكني رسول من رب العالمين أبلغكم رسالات ربي وأنصح لكم وأعلم من الله ما لا تعلمون﴾** [الأعراف: 58 ـ 59 ـ 60]. **﴿وإلى عاد أخاهم هوداً قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره أفلا تتقون قال الملأ الذين كفروا من قومه إنا لنراك في سفاهة وإنا لنظنك من الكاذبين قال يا قوم ليس بي سفاهة ولكني رسول من رب العالمين أبلغكم رسالات ربي وأنا لكم ناصح أمين﴾** [الأعراف: 64 ـ 65 ـ 66 ـ 67].

التشابه الوحيد في الرسالة هنا هو التأكيد على وجود الله على الرغم من وجود تشابه في مواقف الشعوب تجاه أنبيائهم من حيث صراعهم ومصائرهم. هذا هو التصور الشائع الموجود في القرآن حول علاقته بالرسالات السابقة أعني أن هناك تطابقاً في الجوهر وليس في التفصيل. منحى آخر للتصريح بالعلاقة أن نقول إن القرآن هو مؤيد (تصديق) للرسالات السابقة (سورة يونس 37 ـ 38) وعلى ذلك فالقرآن عنصر جديد وفي نفس الوقت هو تكرار لجوهر الرسالة القديمة.

ويصعب على الغربيين المعاصرين التفكير بهذه الطريقة حتى حين الإقرار بالتوافق الأساسي بين الديانات اليهودية والمسيحية والإسلام. وهذه الصعوبة نتجت من إدراك الغربيين للوقائع التاريخية والعلاقات التاريخية وطبيعة الشواهد التاريخية.

وحيث إن الغربي يرى أن الأديان الثلاثة هي بمثابة نماذج للرؤية الإبراهيمية

فمن الأنسب اعتبار اليهودية والمسيحية والإسلام تطوراً كلياً لتجربة إبراهيم، وفضلاً عن ذلك هناك استمرارية تاريخية مهمة بين اليهودية والمسيحية على الرغم من الإضافة المسيحية الجديدة. والغربيون يميلون إلى اعتبار أن هناك على الأقل قدراً ضئيلاً من الاستمرارية بين النموذجين القديمين للحقيقة الإبراهيمية والنموذج الأحدث. لقد كان هناك يهود ومسيحيون في الجزيرة العربية في وقت محمد وبالفعل فإن ورقة بن نوفل عم خديجة الذي عاش بمكة كان يدين بالمسيحية. بالإضافة إلى ذلك يجب أن نفترض أن العقيدة المسيحية واليهودية لم تنقرضا تماماً في المحيط العربي حيث نقلها ورقة وآخرون أمثاله إلى العرب ولكن بمحدودية. وقد يكون هناك سؤال مثير وهو هل قبل محمد نفسه بهذه الديانات وإلى أي مدى؟ فإن هذا لا يحول دون تميز تعاليم القرآن بالجدة إلا بقدر ما نال عيسى بسبب إعجابه باليهودية المعاصرة له. وشيء من هذا القبيل كان قد ذكر في الفصل السابق حول كون الحلول السابقة هي جزء من الحل الجديد الذي جسده القرآن. ومن زاوية أخرى يمكن اعتبار أن الرؤية الإسلامية قد ضمت إليها شيئاً من الرؤى القديمة.

وعلى الرغم من كل ما أمكن قوله تجاه نماذج الحقيقة الإبراهيمية الفريدة وعلاقة كل منها بالأخرى فإن خصوصية الرؤية الإسلامية تبقى مهمة وذلك يعني تلاؤم الحقيقة الإبراهيمية مع عالم الفكر المكي ومع مشاكل المنطقة الاجتماعية. تفاصيل صلة المكي والعربي بتعاليم القرآن سوف يتم تناولها خلال الفصول القليلة القادمة، وسوف نحتاج فقط إلى الإشارة إليها هنا باختصار. وهكذا فإن التأكيد على وجود الله وما يتضمنه من اعتماد الإنسان عليه يصحح غرور الزعماء المكيين وإفراطهم في الثقة بالنفس وقد خلقت تعاليم اليوم الآخر ضغطاً قوياً أثر على ذلك النمط من الرجال الذين دفعتهم أنانيتهم إلى التقصير في حقوق المعوزين من أقاربهم، والتشبث بمهمة الرسول هو الذي مكن من إقامة النظام السياسي في المدينة وعلى العموم يمكن القول إن قيمة الإسلام تأتي من مزجه القدرات البدوية المكتسبة مع نبوءات الحقيقة الإبراهيمية.

وأخيراً فإننا لا نستطيع فصل الرؤية عن واقعها التاريخي. إن أي محاولة لإبراز الديانة في صورة مختصرة سيكون شكلياً صحيحاً ولكن اختصار التعبير

(والتبسيط الشكلي) هو الأكثر إهمالاً لسمات الاحياء في الديانة. وللوصول إلى تقدير غني وكامل للديانة الإسلامية فإنه يجب ـ وخاصة على غير المسلم ـ أن يكون على اطلاع واسع بالواقع التاريخي وأن يعرف كيف أن جمهرة من أصحابنا قد وجدت في الدين الإسلامي هداية وإلهاماً في الوقت الذي كانوا يصارعون فيه المشاكل الحياتية العميقة التي تواجه معظمنا.

مصـدر الـرؤيـة

في نقاشاتنا السابقة اقتربنا من مصدر الصعوبة في القرآن، كيف يمكن للغربي الذي يؤمن بالله ولكنه ليس بمسلم أن يتعرف على بعض معاني العقيدة التي ترى أن القرآن كلام الله ووحيه. لقد حاولت بواسطة الحديث عن الديانة الإسلامية أن أخفف هذه الصعوبة، وأن أستثني النظرة الأوروبية السيئة القديمة التي ترى أن محمداً قد دعا عمداً إلى أفكار لا يؤمن بها في محاولة لكسب قوة سياسية ولإشباع غرائز وشهوات. لقد حاولت أيضاً أن أستعمل مؤقتاً مصطلح (دفع جديد) من أجل أن أبرز وجهات نظر سابقة للمشكلة قبل محاولة البحث عن الحل.

يمكن أن نبدأ باعتبار العملية الفعلية المتمثلة في تلقي محمد للقرآن ويمكن أن يكون هناك قليل من الجدل حول المظاهر الخارجية. لقد تلقي محمد آيات من الوحي في فترات متكررة منذ الوقت الذي أحس فيه أنه أصبح نبياً (مع استثناء فترة طويلة في البداية) وتختلف الآيات في طولها حيث كان بعضها يتراوح بين الكلمتين والاثنتي عشرة كلمة. ويبدو أن محمداً نفسه جمع بعض هذه الآيات معاً في سور ولكن الترتيب النهائي كان قد أعد من قبل لجنة من المختصين أثناء حكم الخليفة عثمان (56 ـ 64). ويبدو بشكل مرجح أيضاً أن محمداً كان يتلقى من وقت لآخر تعديلات لآيات معينة. فبعض الآيات كانت دون ريب قد قيلت ثم نسخت. وبالرغم من العناية التي أداها التنقيح العثماني فإن القراءات المختلفة ظلت تخرج إلى الوجود حتى عام 900 م ولم يقبل منها إلا سبع وهذه القراءات السبع متساوية في الحجية. ولعله من المفيد أن نسوق الآيات التالية لتوضيح المظهر الباطني

الباطني لعملية تلقي الوحي أو الآيات التي هي مجموع القرآن الذي بين أيدينا.

﴿وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء إنه عليّ حكيم﴾ [الشورى: 51].

﴿وإنه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين﴾ [الشعراء: 192 ـ 194].

إن حالات (كيفيات) الوحي ـ التي ذكرت هنا ـ مثل الوحي المباشر؟ الوحي من وراء حجاب، أو بإرسال رسول (وهو قد يكون الروح الملك) انتشرت على هيئة أحاديث (أو مختارات من النوادر حول محمد) وأخيراً حصرها المختصون في حالات مختلفة تتراوح بين الخمس إلى العشر. وهكذا فقد روي أن محمداً قال: كان يأتيني أحياناً مثل صدى الجرس وذلك كان أصعبه عليّ، ثم ينفصل عني وقد وعيت ما قال (الله) وأحياناً يأتيني في صورة الملك وأعي ما قاله. وروت زوجته المفضلة عائشة كيف كان يأتيه الوحي في اليوم الشديد البرد فيتصبب جبينه عرقاً. وهذه التجربة على أية حال كانت فيما يبدو استثناء، أما الحالات الأكثر حدوثاً فهي دون شك تلك التي ذكرت في القرآن. وأما الإشارة إلى الروح والملائكة وأخيراً جبريل (البقرة 91 ـ 97) فيمكن أن تفهم على أنها شرح وليست تصويراً وعلى ذلك يمكن القول إن محمداً لا يعرف شكل الملائكة ولكنه ببساطة وجد الكلمات في قلبه بطريقة ما، وأخيراً قرر اعتبارها عملية قام بها جبريل.

وإحدى الكلمات المستعملة (لنزول القرآن) هي الوحي وهذه أصبحت الأكثر شيوعاً في المباحث العقدية في القرون الأخيرة. وقد درس ريتشارد بل بعناية استعمالات (هذا المصطلح في القرآن ليس بتقنية عالية) وعلى هذا الأساس حاول أن يذكر شيئاً أكثر دقة حول الإطار الداخلي للتجربة المحمدية. وفي حين أن حسابه قد يكون صحيحاً إلى حد ما إلا أنه ليس مقنعاً في التفصيل. لقد حمل كلمة الوحي أكثر مما تحتمل وأهمل مصطلحاً آخر أكثر استعمالاً وهو (نزل) أو أنزل ولعله من الأسلم القول بأنه أي دراسة تفصيلية لتجربة محمد الباطنية لا يمكن أن تكون أكثر من تخمين ولكن يبدو من المؤكد أن محمداً ظن نفسه قادراً على التمييز

بين الوحي ونتاج وعيه الذاتي.

«إنه رسول بعث إلينا بأنباء من الأزلي المجهول... مباشرة من حقيقة الأشياء الداخلية، هو يحيا ويجب أن يحيا في تفاعل يومي مع ذلك... إنه قدم من قلب العالم... إنه جزء من حقيقة الأشياء الأصلية».

«لم تكن كلمات النبي باعتباره إنساناً زائفة ولا حتى آثاره التي سنوردها بعد حين. وليس ثمة أثر لتفاهة أو مشابهة، إنها كتلة متأججة من الحياة نفثتها الطبيعة من صدرها».

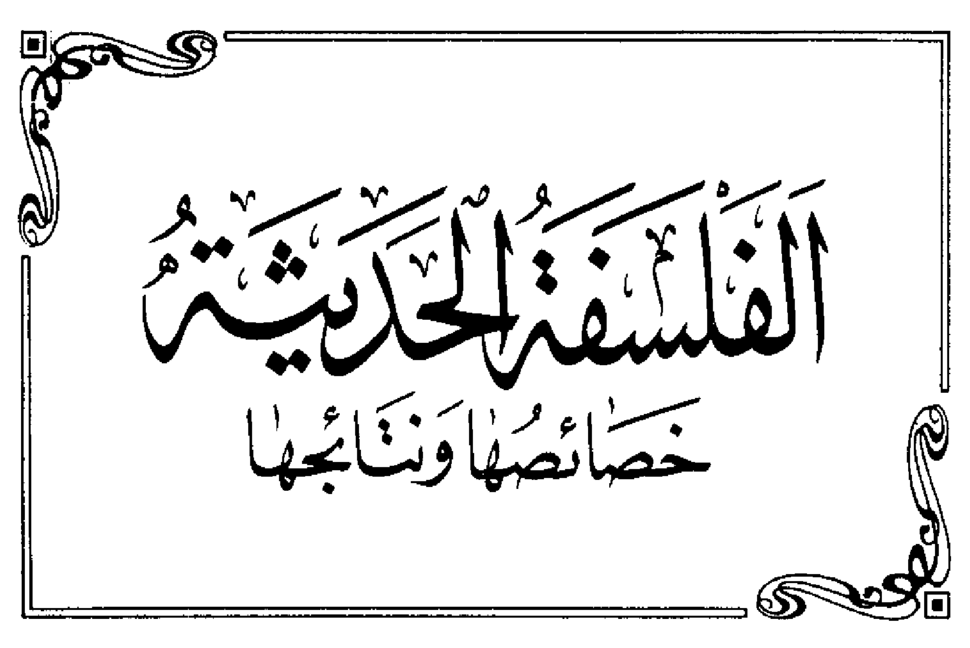
«وكلمة رجل كهذا صوت مباشر ينبعث من قلب الطبيعة ذاتها».

هذه التعبيرات غير الدقيقة هي علامة على صعوبة المشكلة إذا بدأنا بالاعتقاد بأن تلقي محمد للقرآن هو من قبيل النشاط العبقري مثل الذي كتب به شكسبير هاملت فإننا مباشرة سنجد فرقاً. هاملت حقيقة ربما قيلت لتتضمن رؤية عن الحياة ولكنها لم تتضمن مجموعة من الأفكار القادرة على أن تصبح الأفكار الرئيسة للعالم ووجهة نظر الملايين من البشر. هذه واحدة من الحقائق حول القرآن والتي لا يجب أن تغيب عنا. أفكار محمد الرئيسة وديانته كانت برهاناً كافياً لهداية الملايين. وبينما معظم هذه الملايين كانت في المعدل أو تحته فإن آلافاً لا تعد ولا تحصى [حسب علمنا] استطاعت أن تستفيد من هذه المعيشة التي يعرفونها ونعرفها نحن ويرجع ذلك لخصوصية الرؤية الإسلامية التي حققت هذا؛ وليس من الواقع في شيء القول بأن هذا الإنجاز راجع إلى الديانة الإبراهيمية السائدة.

مشكلة الغربي أن رؤيته هذه تجعله يحاول التعبير عن حقائق متعددة في وقت واحد من غير الوقوع في تناقض. يجب أن نقوم بأبحاث واسعة حول حقيقة العقيدة الإسلامية ليس فقط لما حققته في حياة المسلمين ولكن أيضاً لما يمكن أن نتعلمه منها. وفي نفس الوقت لا نستطيع أن نقبل تماماً المفهوم الإسلامي الذي يرى أن القرآن حقيقة مقدسة وأنه المقياس لكل حقيقة أخرى. وبالنسبة للجانب التاريخي الدقيق لا نستطيع أن نقر بأن القرآن يتجاوز القوانين المألوفة للبرهان التاريخي. ومن خلال بعض التوسع في التخيل الشكلي للحقيقة فإن حل هذه

المشكلة سيبدو أيسر إدراكاً. وثمة نقاط أخرى يجب أن تؤخذ في الاعتبار ـ على أية حال حين البحث عن صياغة ملائمة لما سبق ذكره. وعلى ذلك فإن العملية كلها ربما تؤول إلى الدائرة اللاهوتية ولا نستطيع أن نناقشها بفاعلية أكثر هنا.

أخيراً كلمة شخصية ربما تكون جديرة بالذكر. فنقاد كتبي حول محمد كانوا قد اتهموني بأنني لا أعلن وجهات نظري بوضوح، ومن المحتمل أنهم عنوا أنني لا أذكر صراحة ما يتفق مع وجهات نظرهم. وهناك أمر آخر وهو أنهم لم يستطيعوا بسهولة إدانة ذلك على أنه خطأ. وربما كنت قد تحاشيت حكماً ولكن الأمر صعب حين يكتب الإنسان لعدد كبير ومختلف من القراء الذين سيدركون ما عناه بطرق مختلفة. وربما أقول رأيي بالصورة التالية: أنا لست مسلماً بالمعنى المألوف وعلى الرغم من ذلك فإني آمل أن لو كنت مسلماً بمعنى مستسلماً لله، ولكن أنا أؤمن بأن الثوابت في القرآن والتعبيرات الإسلامية الأخرى هي بمثابة قصص عظيمة عن الحقيقة الإلهية التي سأظل أتعلم منها أنا وغيري الكثير.



الفلسفة الحديثة خصائصها ونتائجها

بقلم مريم جميلة
ترجمة الدكتور أبوبكر الفيتوري

تعد الحداثة ثورة متطرفة ضد الدين وكل القيم الروحية التي يمثلها، وقد بدأت بذور هذه الثورة مع النهضة الأوروبية وبالذات في الفلسفة السياسية غير الملتزمة التي جاء بها مكيافيللي. وقد بلغت أوجها في القرن الثامن عشر على أيدي فلاسفة حركة التنوير الفرنسيين، ثم بلغت قمتها في القرن التاسع عشر في أوروبا على أيدي داروين وماركس وفرويد. انتشر هذا السرطان الخبيث من مكان ميلاده في أوروبا إلى كل قطر من أقطار العالم تقريباً، مدمّراً الثقافات المحلية في قارة آسيا. وليس من المبالغة أن نقول إن الحداثة أصبحت هي الدين الذي يسود العالم. كل من يعتنق هذه العقيدة يُمتدح بأنه أصبح متنوّراً ومتقدماً، على حين يوصم كل من يتردد في اعتناقها بأنه متخلف ورجعي، وينتمي إلى القرون الوسطى. لهذا السبب نرى قادة آسيا وإفريقيا غالباً ما يصبحون ـ بعد حُصولهم على حرياتهم السياسية ـ أكثر تعصباً في إخلاصهم للحداثة من أسيادهم الذين كانوا يستعمرونهم سابقاً. وتأتي الحداثة في شكل تسميات مختلفة مثل الشيوعية

والاشتراكية والرأسمالية والبراجماتية والوضعية والفاشية والنازية والصهيونية والكمالية والقومية.

وسنكتشف بالتمعّن الدقيق أن هذه الإيديولوجيات الحديثة هي مجرد فروع مختلفة لشجرة واحدة بالرغم من تنافسها وكراهية بعضها بعضاً.

نكـران الآخـرة:

يعتبر نكران اليوم الآخر العقيدة الرئيسية لمبدأ الحداثة، ونكران الآخرة يؤدي حتماً إلى الاستنتاج بأن الراحة البدنية والرخاء المادي والنجاح الدنيوي والسعادة الشخصية هي الأهداف الوحيدة التي لها قيمة في الحياة. كما أن الحداثة توجه ضربة قاتلة للأخلاق بنكران مسؤولية الإنسان على أعماله أمام الله، وتدمّر إيمانهُ بأن العدالة يجب أن تسود في النهاية.

عبـادة الإنسـان:

تتسم جميع إيديولوجيات الحداثة بعبادة الإنسان التي تظهر دائماً تحت اسم العلوم. فالمنادون بالحداثة مقتنعون بأن التقدم في مجال العلوم سيضفي عليهم في النهاية قوة إلٰهية، والنوع الثاني من عبادة الإنسان يتمثل في القومية. فالقومية تتصف بأنها عبادة جماعية للمجموعة التي ينتمي إليها الفرد، مقترنة بالكراهية المطلقة للأجانب والأقليات. شاهدْ مثلاً: اضطهاد اليهود في ألمانيا النازية، واضطهاد العرب في الكيان الصهيوني غير الشرعي، واضطهاد المسلمين في الهند، وفي الفترة الأخيرة الأتراك في قبرص.

تتطلب القومية ولاء كاملاً للدولة العلمانية القويّة، فالزعماء السياسيون يُؤلّهون، وصورهم وتماثيلهم توضع في الأماكن العامة. وكان الجنود النازيون يعلقون صورة هتلر على صدورهم، وعندما يصابون في المعركة كانوا يلفظون أنفاسهم في المستشفيات، وهم يقبّلون تلك الصور ويضعونها فوق أعينهم. وفي روسيا تم حفظ جثة لينين بطريقة خاصة لمدة خمس وأربعين سنة في صندوق

زجاجي، ويعدّ قبره الموجود في الميدان الأحمر في موسكو مزاراً وطنياً كبيراً، إلى درجة أن الناس مستعدون للوقوف في صفوف ساعات طويلة في فصل الشتاء لمجرد إلقاء نظرة عليه. ويجد زوّار ضريح لينين الجو هناك شبيهاً بجو المصلين في الكنيسة. وبعد وفاة ستالين حفظت جثته بنفس الطريقة ووضعت تحت الزجاج بجانب جثة لينين، إلى أن جاء خروتشوف وهاجمه ونقلت الجثة إلى مكان آخر. وتم في نفس الوقت نزع كل صوره وتماثيله من الأماكن العامة بسرعة فائقة. وتحت الحكم الشيوعي في الصين كان «ماوتسي تونج» يعبد كالإله بكل سبق الإصرار والنية المسبقة. وقد تمت تربية الأجيال الجديدة على احترام كتاباته كأنها كتابات مقدسة، سواء كان ذلك في مقصورة قطار سكة حديد، أو في حافلة عامة، أو في مطعم أو على ناصية شارع، أو رصيف جانبي، أو في صالة انتظار المسافرين في مطار، أو في طائرة تطير في السماء، تجد الحرس الأحمر هناك يغنّون ويرددون ويرقصون على أفكار زعيمهم ماو. وفي خدمات الخطوط الجوية الصينية تقف المضيفات الشابات بعد تقديم الحلوى والشاي والسجائر، وبعد إضفاء علامة اربطوا الأحزمة يقفن في صف واحد ويخرجن نسخاً من الكتاب الأحمر الذي يحوي نصوصاً من كتابات ماوتسي تونج ويتبعهن بقية الركاب ويقرؤون جميعاً صفحات من الكتاب قراءة جماعية، وبعد أن تنتهي هذه الطقوس تخرج المضيفات الجويات طبولاً صغيرة أنيقة ويبدأن الغناء والرقص تمجيداً للصين، إلى أن يحين موعد هبوط الطائرة في المطار القادم، وتستمر هذه الطقوس بلا نهاية في كل المجالات على طول الصين وعرضها.

من مقال: (الثورة الثقافية: الأجيال الجدية في الصين تتولى زمام الأمور) بقلم: قدرة الله شهاب نشرت في باكستان تايمز ـ لاهور ـ 1 اكتوبر 1967 م.

رفض قيم التسامي:

جميع ايديولوجيات الحداثة ـ بدون استثناء ـ ترفض القيم الخاصة بالتسامي. أو بعبارة أخرى، لا يوجد شيء نسميه هدفاً ما أو معياراً مطلقاً للحقيقة. بل إن الحقيقة والقيم الأخلاقية أمور نسبية، وصحتها محدودة بالوقت والزمان والمكان

والظروف. ويصف دعاة الحداثة المجتمعات المبنية على الوحي الإلٰهي بأنها جامدة ومتحجرة. ويعتبرون مجرد التغيير ميزة في حد ذاتها. وكلما كان التغيير أسرع، كان ذلك أفضل فالميزة الكبرى للحداثة هي أن تكون «حديثاً»، والتجديد، سواء كان ذلك في آخر «موديلات» الملابس النسائية أو آخر طراز من السيارات أو آخر جنون الرقص، له الأسبقية الأولى على كل شيء.

إضعاف الأسرة:

الهدف الآخر لإيديولوجية الحداثة هو إضعاف الروابط الأسرية والحياة العائلية بأقصى ما تستطيع. وقد نادى كارل ماركس في «المانيفستو الشيوعي» سنة 1848 م بوجوب إلغاء الأسرة كلّية. وقد تحقق هذا الهدف بنجاح كبير في روسيا السوفييتية وفي الصين طبعاً. أما في البلدان غير الشيوعية فإن العملية تسير بصورة غير معلنة، ولكنها لا تقل فعالية، ومن ضمن الأسلحة الرئيسية التي استخدمت ضد فكرة الأسرة: (1) التصنيع. (2) التحضّر. (3) تحرير المرأة. هذه العوامل الثلاثة تعمل معاً في نفس الوقت وتسير جنباً إلى جنب، فالتصنيع الحديث، والوعود بأجور مرتفعة وامتيازات مادية أخرى، تغري أعداداً هائلة من القادرين جسمياً على العمل والقادمين من مجتمعات مترابطة ومنسجمة في القرى الريفية إلى مجاهل المدينة الكبيرة. وخلال هذه العملية تتفكك الأسرة وتنفصل عن بعضها البعض، فبالتصنيع لم تعد الأسرة وحدة اقتصادية مكتفية ذاتياً، ولهذا نجد الأب يقضي معظم وقته بعيداً عن البيت والأم سئمت أعمال المنزل التي سلبت منها «الميكنة» المتعة والتشويق، فبدأت تبحث عن منعرجات خارجية أخرى. وبالرغم من أن دور الحضانة ورياض الأطفال بدأت تلعب دور الوالدين، فإن عدداً كبيراً من الأطفال تركوا يفعلون ما يشاؤون ويحومون في الشوارع بدون أي رقابة على الإطلاق. وفي ظل هذه الظروف لم يعد سرّاً: لماذا أصبح انحراف الأحداث وباء؟

بدأ المراهقون في وقتنا الحاضر يرفعون أعلام الأسى. يريدون منا أن نعرف بأن لديهم مشاكل. يمكن تحديد الاتجاهات الرئيسية لاضطراب الشباب على النحو الآتي: (1) الميل إلى السلوك المضاد للمجتمع متمثلاً في العادة في أعمال

العنف التي لم يسبق لها مثيل. (2) الثورة في العادات الجنسية التي تتمثل في الاتجاه إلى الجنس غير المشروع والانحرافات الجنسية الأخرى. (3) موجة العدوى التي جعلت كل «ساخن» يصبح هاجساً، فنجد «الجاز الساخن» و «الرقص الساخن» و «العصا الساخنة» وهو باختصار البحث عن كل شيء جديد. (4) الميل نحو الانصياع الزائد للأسرة أو للرفاق، مع ميل نحو الخمول الذهني وفقدان روح المغامرة وشرارة الإبداع. (5) ميل إلى الانعزال وفقدان الأمل والثقة وإلى خيبة الأمل واليأس مع تزايد ضياع المثل العليا. (6) فشل المراهق في جعل أهدافه منسجمة مع أهداف عائلته ومجتمعه، وهو اتجاه نحو الضياع والفوضى وتفتيت الهوية الشخصية. وأخيراً نتيجة لخلل في التكيف الاجتماعي أصبح المراهق أكثر تعرضاً للانهيارات النفسية. (الأمراض العقلية).

مقتبسة من «Adolescent Struggle as Protest»

بقلم Nathan Ackerman

من «The Voice of America Forum Lectures»

The Family Series No (6) The Voice of America, Washington, Dic, 1964, p.2.

الجنس غير المشروع:

تعتبر الحرية المتزايدة في ممارسة الجنس غير المشروع الخطر الأكثر تدميراً. فقد بذلت كل الجهود لاستغلال جسم المرأة والمتاجرة به، والنتيجة يمكن رؤيتها في العدد المتزايد من العرائس الحوامل وفي الأطفال غير الشرعيين والإجهاض وحالات الطلاق وجرائم الجنس وحالات مرض الزهري. وفي الدولة التي تهيمن عليها فلسفة الحداثة يعتبر تعدد الزوجات جريمة لا يمكن أن تغتفر، وتستحق أشد العقوبات في نفس الوقت الذي نادراً ما تنفذ فيه العقوبات القانونية ضد الجنس غير المشروع الذي يعتبرونه شأناً فردياً صرفاً.

عدم احترام المسنين:

الموضوع الذي له علاقة وطيدة بانعدام الاحترام للقيم الأسرية لدى أصحاب

مذهب الحداثة هو موضوع عدم احترام المسنين. ففي البلدان التي تسيطر عليها القومية الدكتاتورية يتم التأكيد على تمجيد الشباب باستمرار في مهرجانات شبابية خاصة تجرى خلالها المباريات الرياضية والاستعراضات العسكرية والمظاهرات السياسية. وفي أمريكا وفي أوروبا الغربية تتمثل ظاهرة عبادة الشباب في مسابقات الجمال والتأكيد الدائم على الجاذبية الجنسية في وسائل إعلام جميع تلك البلدان سواء كانت شيوعية أو غير شيوعية. فالمكانة الاجتماعية للمسنين متدنّية في كل مكان تسود فيه الحداثة، والصراع بين الأجيال هو نتاج المواقف التي تؤدي بالشباب إلى النظر إلى كبار السن على أنهم فئة قديمة وغير مواكبين للعصر. ويعتبر الشباب أن التحرر من أي مسؤولية تجاه كبار السن أمر ضروري لتأمين سعادتهم الشخصية. وحتى أولئك الذين يهتمون برعاية مسنّيهم ينظرون إلى هذه الرعاية على أنها عبء ثقيل. وفي النهاية يقضي المرضى والعجزة أيامهم في دور الرعاية وفي مستشفيات الأمراض العقلية باعتبار أن لا فائدة منهم وأنهم أصبحوا عبئاً في عنق المجتمع. وليس من المستغرب إذن أن يشعر المسنّون بالخجل من عمرهم ويحاولون جهدهم للاحتفاظ بمظهر الشباب أطول مدة ممكنة. ففي أمريكا تنفق النساء مبالغ ضخمة من المال كل سنة على صبغة الشعر وعلى أدوات الزينة و «موضات» تخفيف الوزن. ويفترض في المرأة البالغة الخمسين سنة من العمر أن تشعر بالذنب لأنها لا تملك جسم فتاة في العشرين.

إن ما يخشاه الكبار البالغون اليوم هو أن تخدعهم الأشياء الجميلة في الحياة، فهم يرتعبون من الشيخوخة ويتشبثون بأسنانهم بمظاهر الشباب الزائفة ويقيمون الأرض ويقعدونها من أجل أن يحتفظوا بمظهرهم الخارجي لكي يظهروا بمظهر الشباب الجذاب؛ فينتابهم هاجس الملابس والرشاقة ومواد الزينة ويذهبون بهذا الهاجس إلى أقصى درجاته، ويتمثل ذلك مثلاً في حاجة المرأة لساعات طويلة تقضيها في الزينة وفي صباغة الشعر وفي وضع الشعر المستعار وشد جلد الوجه.. الخ والتركيز على الظهور بمظهر الشباب بأي ثمن قد يصل إلى حد التطرف في العلاقة بين البنت وأمها إلى درجة أن البنت قد تصرخ في احتجاج كبير «أريد أمي أن يكون لها مظهر الأم، لا أريدها أن تبدو كأختي». وقد تنتقل صفات عدم النضج

هذه إلى الرجولة حتى منتصف العمر. ويمكن أن يستخلص المرء مخلفات المراهقة وآثارها في المطالب العاطفية الفاضحة كالتشبث بعلاقات رومانسية، وتحاشي المسؤولية والتطرف في التبعية والاندفاع والانهماك المجنون في اللهو والهروب وانفصام الشخصية والنزوع إلى المظهر الكاذب والوجه الخارجي للشخصية وعدم الاستعداد للالتزام بالعمل والولاء للعائلة. ويشعر المرء أن هذا العالم عبارة عن غابة؛ كل شخص فيه لنفسه فقط، وصار الناس من هذه الانتهازية غرباء كالآلات قد فقدوا حسّهم الإنساني. وأصبحت العلاقات العائلية تقاس بمقدار الربح والخسارة شأنها شأن التجارة. وغدت الوظائف والنقود هي الإله، والناس تعامل على أنها أشياء فقط. وفي الواقع أصبحت العلاقات الإنسانية بدون إنسانية. وعلى صعيد آخر هناك اتجاه لإحلال المظهر محل الجوهر. وأصبح السؤال ليس من أنت؟ بل ما هو مظهرك؟ بحيث هبط كل شيء في التفاعل الإنساني إلى مستوى الفستان والزينة، كما أصبحت السلطة والسيادة هي الأهداف التي اكتسبت أهمية كبرى والتي حجبت قيم الحب والتضامن والإخلاص والمشاركة والتعاون بين أفراد الأسرة. (من نفس الكتاب السابق: صفحة 8 ـ 9).

غياب النظرة الشمولية للحياة:

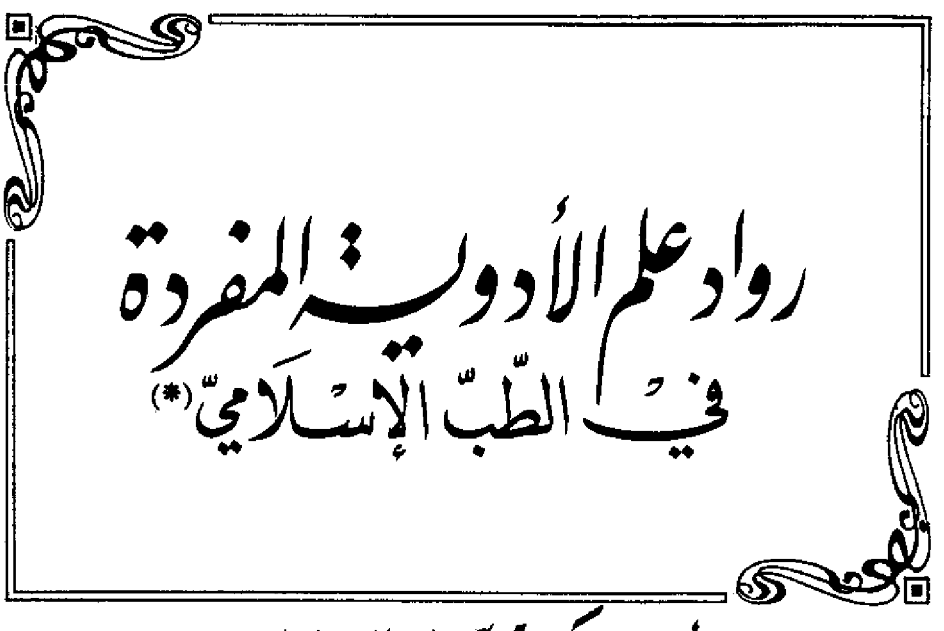
أحد مواطن الخلل الكبرى في الحداثة هو عدم قدرتها على النظر للحياة الإنسانية نظرة شمولية، فالإيديولوجية التي جاء بها فرويد مثلاً ادّعت أن صحّة الإنسان وسعادته مرتبطتان بالقدرة الجنسية على حين كان كارل ماركس مقتنعاً بأن الاقتصاد هو محور الوجود. هذه الاحتوائية المتطرفة أمر شائع جداً في إطار الحداثة حيث يُنتزع مظهر معين من مظاهر الحياة الإنسانية من مكانه الطبيعي المهم كالجنس أو الاقتصاد ويتم تناوله بدرجة تفوق الحد المعقول؛ بمعنى آخر يؤخذ الجزء وكأنه الكل.

إن شرور المدنية الحديثة هذه لم تأت مصادفة وليست مسببة عن مجرد ضعف الإنسان الذي لم يستطع أن يلتزم «بالمبادىء النبيلة». وهذه المبادىء غير موجودة نفسها. وإن بعض مظاهر المدنية الحديثة تعتبر شرّاً في النظرية وفي

التطبيق. وهذه المظاهر أساسية جداً وهي جزء لا يتجزأ من فلسفتها القيادية ومن شأنها أن تفسد النظام بأكمله. وقد يعترض المرء ويصرّ على أن المدنية قد حققت تقدماً عظيماً في عدة مجالات، كأن يفرق المسلمون بين العناصر الجيدة والعناصر الرديئة في المدنية الحديثة رافضين ما يضر منها ومستفيدين من الجيد منها.

(لقد تصرفنا في الفقرة الأخيرة من هذا المقال لأننا لا نتفق مع الأخت مريم جميلة في رفضها المطلق لكل ما هو آت من الغرب)[1].

(1) هذا التصرف تم من طرف محرر مجلة (النهضة) المنقول منها النص.



تأليف الدكتورة آيتان الطينتاش

ترجمة الدكتور عبد الكريم أبو شويرب

كلية الطب - الجماهيرية العظمى

ملخـــص:

خطا علم الأدوية في العالم الإسلامي خطوات عظيمـة خلال القـرون الوسطى، وبدراسة الكتب التي أُلفت حول الأدوية المفردة والتي تكوِّن أساس علم الأدوية يتضح لنا جلياً أهمية تلك الخطوات والإضافات في هذا المجال.

وفي هذا البحث حاولت أن أجمع معلومات حول المؤلفين والمؤلفات في مجال الأدوية المفردة وذلك بما يفيد الباحثين في هذا الموضوع.

نُدرك بصفة عامة من هذا البحث أن للعديد من علماء الإسلام إضافات علمية مهمة، ونذكر منهم: الدينوري وابن الرومية والإدريسي والسوري وابن

(*) عن مجلة (دراسات في تاريخ الطب) مجلد 3 ص 62 ـ 73 ـ 1989.

«History of Medicine Studies» Journal Vo.3 p.62 - 73.

البيطار والأنطاكي، هذا بالإضافة إلى العلماء الذين لهم مؤلفات مشهورة في هذا المضمار ومنهم ابن سينا والرازي وعلي بن العباس، كل هؤلاء أثْرَوْا الحضارة الإسلامية بما أضافوه من ابتكارات وآراء علمية دقيقة، كان لها أكبر الأثر في تطور علم الأدوية وتقدمه إلى الدرجة التي وصل إليها اليوم.

يتكون أساس الطب القديم من مجموعة من المواد البسيطة التي نطلق عليها الأدوية المفردة، ومعظمها من أصل نباتي، وقسم قليل منها من أصل حيواني أو معدني.

وكان يستوجب على الأطباء معرفة تأثير هذه المواد على جسم الإنسان معرفة جيدة، ولهذا السبب فإنه منذ حقبات التاريخ الأولى نصادف العديد من الباحثين والمؤلفات في هذا الموضوع. وفي القرون الوسطى خلال عصور النهضة الإسلامية أضاف علماء الإسلام إلى ما وصلت إليه الحضارات التي سبقتهم إضافات مهمة.

ولدراسة ما أضافه العثمانيون في مجال العلاج والدواء لا بد من الاطلاع على ما وصل لدينا من أعمال أطباء الإسلام الأوائل وكتبهم في هذا المجال. ولذا اتخذنا من هذه الكتب أو المخطوطات أساساً لدراستنا، وأضفنا إلى ذلك حكماء الإغريق الذين درسوا علم الأدوية، وحاولنا أن نكتب بإيجاز حول المؤلفين والمؤلفات في موضوعنا، وقد أفردنا ملخصاً لترجمة حياة المؤلفين وذلك حسب التسلسل الزمني لهم، كما حاولنا التعريف بأهم الكتب حول الأدوية المفردة.

1 ـ العصر اليوناني:

1 ـ 1 ـ ثيوفراستوس أريسوس:

ولد بجزيرة ميديلّي سنة 372 ق.م. وتوفي سنة 285 ق.م. ويعرف بأنه مؤسس علم النبات، فيلسوف وعالم، تتلمذ في أكاديمية الإليسيوم على تلاميذ أفلاطون وأرسطو. بدأ بتجاربه ومشاهداته في حديقة الإليسيوم حتى أصبح مرجعاً في نباتات مناطق اليونان وآسيا الصغرى. وخلال عمله في مدرسة الإسكندرية

وبين تلاميذه المعجبين به تمكن من التعرف على كثير من النباتات التي أُحضرت من أواسط آسيا وفرزها.

كتب ثيوفراستوس العديد من الكتب في شتى المعارف والعلوم، ويقدر عددها بمائتين وأربعين كتاباً، ومن هذه الكتب وصلنا كتابان حول علم النبات: الأول باسم دراسة في النباتات، وهو باللغة اليونانية، وتوجد منه عدة نسخ الآن، هذا الكتاب لم يترجم إلى العربية، وفي سنة 1916 م. طبع لأول مرة بلغته الأصلية مع ترجمة إلى الإنكليزية بإشراف الأستاذ: آرثر هورت، وهو من سلسلة مكتبة لوب الشهيرة.

1 ـ 2 ـ ديسقوريدس العين زربي:

ولد بقرية عين زربة القريبة من طرسوس (بسوريا) في منتصف القرن الأول الميلادي، ودرس الطب أولاً بالإسكندرية، ثم بمدينة أثينا، ثم عمل طبيباً جراحاً مع الجيش الروماني، وخلال عمله هذا زار العديد من المناطق والمدن، ومنها مدن الأناضول، وجمع منها عينات من النباتات والأعشاب، وكتابه مشهور باسم: علم الأدوية.

ترجم هذا الكتاب أولاً إلى اللغة السريانية، وفي القرن التاسع الميلادي ترجمه إلى العربية حنين بن إسحاق باسم «كتاب الحشائش». كما تُرجم إلى اللاتينية فيما بعد باسم «المواد الطبية» وطبع سنة 1478 م. ومنها ترجم إلى العثمانية سنة 1770 م، ولكن ظهرت أخيراً طبعتان بلغته الأصلية اليونانية في السنتين 1906 م و 1970 م، كما ترجم إلى الإنكليزية والألمانية عن نسخته الأصلية.

إن مُؤلَّف ديسقوريدس يتكون من خمسة كتب. ومجموع النباتات التي يتناولها يربو عن ستمائة نوع من أنواع النبات مع شرح لخصائصها الطبية.

لقد أثر كتاب ديسقوريدس هذا في الطب الإسلامي تأثيراً كبيراً، وذلك بفضل ترجمته الجيّدة إلى اللغة العربية، ولا نبالغ إذا قلنا إن كل الذين ألّفوا في المفردات الطبية قد اعتبروا هذا الكتاب العمود الفقري لمؤلفاتهم ومعلوماتهم وخبراتهم.

1 ـ 3 ـ جالينوس البرجمي:

الطبيب المشهور بين الأطباء العرب، حتى غدا يضرب به المثل في الطب والحكمة والعلاج.

كانت دراسته الأولى بمدن برجما وإزمير والإسكندرية، ثم عمل طبيباً في قصور روما، وكتب ما يزيد عن خمسين كتاباً في الطب والعلاج، وقد تُرجمت كل كتبه إلى اللغة الفرنسية بشكل إجمالي بين السنوات 1852 و1856 م.

وما يهمنا من كل كتبه الآن هو كتاب «الأدوية المفردة» الذي ترجمه حُنين بن إسحاق إلى العربية سنة 840 م.

وظهرت أولى طبعات هذا الكتاب باللاتينية سنة 1490 م، وباليونانية سنة 1525 م، ويجمع هذا الكتاب خصائص خمسمائة نوع من أنواع النباتات وشرح استعمالاتها في الطب، ويعتبر من أهم الكتب التي اعتمد عليها الأطباء العرب الذين ألّفوا في هذا العلم.

1 ـ 4 ـ أوريباسيوس:

عالم يوناني ولد بمدينة برجما بالأناضول سنة 325 م. ثم عمل طبيباً لإمبراطور روما جوليانوس. وترك أيضاً لنا هذا العالم موسوعة طبية كُتبت سنة 390 م باللغة اليونانية، وتتكون من سبعين مقالة، وقد امتدح العلماء والأطباء عمله هذا وعدوه عملاً علمياً مفيداً جداً.

ونجد مجلداً خاصاً بالأدوية المفردة ضمن موسوعة أوريباسيوس هذه. ولقد استفاد الأطباء العرب من هذا المجلد استفادة كبيرة، كما نقل منه من ألّف منهم في علم الأدوية المفردة. وتوجد إشارات إلى أن هذه الموسوعة قد ترجمت إلى العربية بواسطة حُنين بن إسحاق وتلميذه عيسى بن يحيى، ولكن للأسف لم يصلنا منها شيء. وقد طبع قسم منها بلغتها الأصلية اليونانية وبترجمة فرنسية في ستة مجلدات سنة 1876 م بباريس.

وهناك علماء آخرون من اليونان نذكر منهم:

ـ باولوس الإيجي (نسبة إلى منطقة إيجه) عاش سنة 640 م، وكتابه «الأدوية المفردة» عرَّبه حنين بن إسحاق.

ـ هارون القس الإسكندري، وكتابه «موسوعة في الطب» من ثلاثين مقالة عرَّبه ماسرجويه باسم «كناش في الطب».

2 ـ عصر الحضارة الإسلامية:

ـ ماسرجويه:

عاش بمدينة البصرة في النصف الأول من القرن الثامن الميلادي. وكتابه باسم «التداوي والأدوية المفردة»، ولكنه لم يصلنا رغم وجود إشارات لبعض الأطباء المؤلفين العرب الذين استفادوا منه وأشاروا إليه، ومنهم ابن سينا والرازي.

ـ ابن بختيشوع:

عاش في عهد الخلافة العباسية وهو أول أعضاء هذه الأسرة التي اشتهرت فيما بعد لدى البلاط العباسي بالطب والحكمة. وقد عمل طبيباً حتى سنة 765 م بمستشفى جنديسابور ثم استدعاه الخليفة المنصور إلى بغداد وحضر معه اثنان من تلاميذه، وإلى جانب كونه طبيباً فقد كلفه الخليفة بتعريب كتب الطب المعروفة آنذاك.

وقد ترك لنا هذا الطبيب مؤلفاً باسم «الكنَّاش» في الأدوية المفردة، استفاد منه العديد ممن ألَّفوا في هذا الموضوع.

ـ ابن ماسويه:

كان من أطباء جنديسابور وعمل ببغداد رئيساً لمدرسة الترجمة ببيت الحكمة، ومن تلاميذه ممن تخرج من هذه المدرسة حُنين بن إسحاق الذي برع في فن الترجمة فيما بعد.

ولابن ماسويه كتب في الطب باللغتين العربية واليونانية، ونذكر هنا أنه هو

الطبيب الذي أحضر له الخليفة المعتصم بعض القرود لإجراء التشريح عليها فأضاف الكثير إلى علم التشريح في ذلك الوقت.

ومن مؤلفاته كتاب «دغل العين» وهو يبحث في أمراض العيون. وقد استفاد من كتبه في علم الأدوية المفردة العديد من المؤلفين الذين أتوا بعده.

ـ علي بن زين الطبري:

طبيب مسلم اشتهر في عصر الخليفة المتوكل (847 ـ 861 م) وهو أستاذ أبي بكر الرازي الطبيب المعروف بعدئذ.

وأشهر كتبه هو «فردوس الحكمة» الذي ضم بالإضافة إلى علم الطب علوماً أخرى مثل الفلك وعلم وظائف الأعضاء وعلم الحيوان والفلسفة وعلم النفس. هذا الكتاب يعتمد على كتب الطب الهندية واليونانية، وقد طبع بنصه الأصلي العربي سنة 1922 م، ببرلين.

لقد استفاد المؤلفون في موضوع الأدوية المفردة من كتاب فردوس الحكمة استفادة كبيرة ومن قسمه الخاص بهذا الموضوع بشكل خاص، ويشير له الرازي والغافقي كثيراً باسم علي بن زين أو باسم الطبري.

ـ حُنين بن إسحاق:

ولد بالحيرة واشتهر بجنديسابور وبغداد، وتوفي ببغداد، من أشهر أطباء زمانه، وكتب أكثر من مائة كتاب، كما قام بترجمة قرابة مائة وخمسين مؤلفاً إلى العربية، وتكمن شهرته في تعريب كتاب «المادة الطبية» لديسقوريدس وكتاب «الأدوية المفردة» لجالينوس، ووضع أسماء ومصطلحات بما يقابل اليونانية منها بالعربية والفارسية والسريانية، استمرّ استعمالها فيما بعد من قبل الأطباء والصيادلة بنفس المدلول الذي وضعه لها حنين بن إسحاق. وهو الذي وضع ملخصات لهذه الكتب المترجمة، وشروحاً لما ورد فيها وقد استفاد منه أعظم الفائدة المؤلفون في الأدوية المفردة فيما بعد.

- يحيى بن سيرابيون:

طبيب عربي عاش بمنطقة الشام في النصف الثاني من القرن التاسع الميلادي وله كتابان مشهوران الأول باسم «كناش»، ويضم اثنتي عشرة مقالة والثاني يضم سبع مقالات.

ترجم هذا الكتاب جيرار الكريموني إلى اللاتينية فيما بعد وطبع سنة 1479 م بمدينة البندقية، وقد استفاد كثير من المؤلفين في الأدوية المفردة بالرجوع والاقتباس من هذا الكتاب.

- إسحاق بن سليمان:

عاش هذا الطبيب في أواسط القرن العاشر الميلادي بمدينة تونس، وقد ولد بمصر ثم رحل إلى تونس لممارسة الطب، وتوفي بها، وكان طبيباً للخليفة الفاطمي عبيد الله المهدي، وكتب العديد من الكتب بالعربية في موضوعي الطب والفلسفة، وقد ترجم كتبه من العربية إلى اللاتينية قسطنطين الإفريقي.

ومن كتبه المعروفة كتاب الحميات وكتاب البول وكتاب الاستقصات، ولكن كتابه «الأدوية المفردة والأغذية» أكسبه شهرة كبيرة، وكان عوناً للعديد من المؤلفين في هذا الموضوع.

- الكندي/ أبو يوسف يعقوب بن إسحاق:

ولد بمدينة الكوفة سنة 800 م، ودرس بالبصرة وبغداد، وكانت شهرته خلال عهد خلافة المأمون والمعتصم. وتوفي ببغداد سنة 873 م.

وكان يعرف بفيلسوف العرب، وهو أول الفلاسفة وأكبرهم في عصور الحضارة الإسلامية، وله كتب عديدة في كثير من المجالات العلمية. ومنها 25 كتاباً في الفلسفة، وتسعة في المنطق، وأحد عشر في الرياضيات، وثمانية في الأجرام السماوية، وثمانية في الموسيقى، و 24 كتاباً في علم التنجيم وتسعة في علم الفلك و 27 في علوم الهندسة، وفي الطب 24. والكيمياء 36 وغيرها. . . ولكن كل هذه

الكتب ضاعت الآن، ولم يبق إلا الإشارة إليها ومقاطع مقتبسة عنها، وما تبقى من كتبه لم تدرس ولم تحقق إلى الآن.

وفي سنة 1948 م. قام كارل جاربيرس بتحقيق كتاب «كيميا العطور وتقطيرها» وترجمته إلى اللغة الألمانية.

كما قام الأستاذ ليفي م. سنة 1966 بترجمة كتاب الأترباذين للكندي إلى الألمانية. ونعرف أن الكندي قد قام بتلخيص وشرح كتاب «الأدوية المفردة لجالينوس». وهذا عرض سريع لمساهمات الكندي في مجال الأدوية المفردة.

ـ ابن وحشية/ أبو بكر أحمد بن علي النباتي:

ولد بالعراق في سنة 820 م. وعرفت أسرته بالنباتي لتوارثها خبرة خصائص النبات. واشتهر في علم السيميا، وكتابه الشهير هو «الفلاحة النبطية» ويقول إنه استفاد من المصادر البابلية والسورية مما كتب قبل الهجرة. ولكن المستشرق العالم الروسي خنولسون أثبت بطلان هذا الكلام وعلى أي حال فإن كتابه كثيراً ما يشار إليه من قبل المؤلفين في موضوع الأدوية المفردة.

ـ الدينوري/ أبو حنيفة أحمد بن داود:

ولد بالعراق بقرية ديناور، واكتسب شهرة في بلده وفي مدينة أصفهان. وهو مؤرخ موسوعي، وعالم في النبات وفلكي، وكان له مرصد بأصفهان.

وكتابه الأخبار الطوال يعد من كتب تاريخ إيران العام، وأما كتابه «كتاب النبات» فهو شهير ومهم، وهو موسوعة في علم النبات، ويقع في ستة مجلدات.

وحيث إن هذا الكتاب قد كتب قبل تعريب كتاب «المادة الطبية» لديسقوريدس لذا فإنه يعتبر كتاباً أصيلاً ورائداً في مجاله. وهذا الكتاب مفقود الآن ولكن لدينا تحقيق بواسطة علي بن حمزة. ونجد بعض المعلومات من هذا المؤلف وغيره في الكتب التي استقت منه.

واستطاعت الباحثة برونا سيلبر بيرج أن تجمع كل أجزاء كتاب النبات

للدينوري وحققته بالمقارنة مع عديد من الكتب الأخرى المشابهة وطبع سنة 1910 م.

كما قام الباحث محمد حميد الله بتحليل هذا الكتاب وشرحه وطبعه في مجلد واحد.

الرازي/ أبو بكر محمد بن زكريا:

ولد بمدينة الري سنة 865 م. واكتسب شهرة كبيرة ببغداد، وتوفي سنة 925 م. وهو من أشهر أطباء الإسلام وأكبرهم في العصور الوسطى قاطبة، وله مساهمات جيدة في علوم الطب والطبيعة والمنطق وما وراء الطبيعة والرياضيات والكيمياء والتصوف وآداب البحث.

وقد أعد البيروني رسالة حول ترجمة حياة الرازي وأهم أعماله وكتبه. أما ابن أبي أصيبعة فيذكر أن للرازي أكثر من 250 كتاباً ورسالة.

ولعل أشهر مؤلفات الرازي هو كتابه «الحاوي في الطب»، وما يتعلق من هذا الكتاب بموضوع التداوي يقع في عشرين قسماً. ويعتبر من العلماء الموسوعيين الذين قاموا بتلخيص العديد من أعمال أطباء اليونان.

وفي ميدان الطب قام بجمع مشاهداته في كتاب المنصوري، وله رسالة في الجدري والحصبة تعد من الأعمال العلمية الجيدة.

أما موضوع الأدوية المفردة فقد استفاد كثير من المتخصصين في هذا المجال من كتابه العملاق «الحاوي» الذي يضم بين دفتيه معلومات قيمة عملية حول علم الأدوية والأقرباذين.

- علي بن عباس:

ولد بمنطقة الأهواز بغرب إيران، ولمع نجمه في عهد الخليفة عضد الدولة، وتوفي سنة 994 م. ويعد من أكبر أطباء زمانه، ومن ألمع علماء الطب العربي بصفة عامة.

له موسوعة طبية باسم «كامل الصناعة»، وقد غيّر هذا العنوان فيما بعد من قبل الأطباء إلى «الكتاب الملكي» ويقال إنه أحسن الكتب الطبية التي دونت باللغة العربية. وتم طبع هذا الكتاب بالقاهرة في سنة 1294 هـ.

وفي سنة 1070 م. قام قسطنطين الإفريقي بترجمته إلى اللاتينية ونَسبهُ لنفسه، وفي سنة 1127 م ظهرت له ترجمة بواسطة ستيفن أنتيوى، ولكن لم تتسن طباعته إلا في سنة 1523 م.

ويقال إن كتاب كامل الصناعة هو أكثر تنظيماً من كتاب الحاوي للرازي، كما أنه أكثر عملياً من كتاب القانون لابن سينا.

وكتاب كامل الصناعة يحتوي على عشرين قسماً، ومن أهم أقسامه قسم الغذاء والأدوية المفردة. وقد استفاد كثير من علماء المسلمين في العصور الوسطى من هذا الكتاب وأشاروا إليه في مؤلفاتهم إشارات عديدة تدل على أنه مرجع مهم لديهم.

ـ التميمي/ أبو عبد الله محمد بن أحمد بن سعيد المقدسي:

طبيب عربي ولد بالقدس، وفي سنة 970 م رحل إلى مصر وعمل طبيباً لوزير الخليفة الفاطمي يعقوب بن كلس. وله عدة مساهمات في ميدان التداوي الطبي، وكتابه حول الأدوية المفردة سماه «كتاب المرشد إلى جواهر الأغذية والقوى المفردة». فيورد هذا الكتاب معلومات مفيدة حول النباتات الطبية والمعادن وفي مجال علم الأدوية بصفة عامة.

ولم يتبق من هذا الكتاب القيم إلا بعض الأجـزاء، وقد قـام الباحث المستشرق الفرنسي ليكلير بتحقيقه ونشره سنة 876 م. وهناك العديد ممن استفاد ونقل عن الكتاب في قسميه الأغذية والأدوية المفردة.

ـ ابن الجزار/ أبو جعفر أحمد:

هو الطبيب المسلم التونسي وكان من أشهر تلامذة الطبيب إسحاق بن

عمران. عمل بالطب في تونس وبها اشتهر وذاع صيته وتوفي بها عن عمر يناهز الثمانين سنة 1009 م.

كتب ابن الجزار ما يربو عن 25 مؤلفاً في الطب، منها «كتاب الاعتماد»، و «كتاب ابدال العقاقير» من أشهرها. وتحتوي كتبه على عديد من الوصفات الطبية من الأدوية المفردة التي استقى منها ونقل عنها العديد من المؤلفين في هذا المجال.

- ابن جلجل/ أبو داود سليمان بن حسن:

من أمويّي الأندلس، عمل طبيباً للخليفة هشام الثاني. وقد ترك لنا مؤلفاً مشهوراً في تراجم حياة الأطباء وحكماء عصره باسم «تاريخ الأطباء والفلاسفة»، وقد استفاد ابن أبي أصيبعة منه في كتابه الشهير «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» الذي دونه في النصف الأول من القرن الثالث عشر الميلادي. ومن مؤلفات ابن جلجل أيضاً «شرح كتاب ديسقوريدس» وذلك في سنة 982 م. وسماه «التعريف بأسماء الأدوية الواردة في كتاب ديسقوريدس». وقد كتب هذا الكتاب في الدرجة الأولى للتعريف بالأدوية المفردة، كما كتب رسالة في الأدوية المفردة المستعملة في وقته والتي غفل عن ذكرها ديسقوريدس، وأمدنا بقائمة بما أهمله كتاب ديسقوريدس. وهذان الكتابان أصبحا مرجعين مهمين للكثير من الباحثين في علم الأدوية فيمابعد.

- أبو القاسم الزهراوي:

الطبيب المسلم الشهير، ولد بقصبة الزهراء قرب قرطبة، وعاش في النصف الثاني من القرن العاشر الميلادي بمدينة قرطبة، وبها اشتهر وعاش حتى توفي، عمل طبيباً للخليفة الحكم الثاني حيث كان من أكبر جراحي عصره. وله كتاب عظيم في الطب يتكون من ثلاثين جزءاً سماه «التصريف لمن عجز عن التأليف» كان اليد اليمنى للجراحين.

وقد تُرجم كتاب التصريف إلى اللاتينية والعبرية والفرنسية والإنجليزية. وفي

القسم السابع والعشرين منه يتحدث عن الأدوية المفردة ويرتبها حسب الحروف الأبجدية.

وفي القسم الثامن والعشرين يتحدث عن تحضير الأدوية. أمّا في القسم التاسع والعشرين فيورد مرادفات لأسماء الأدوية والأسماء البديلة لما هو متداول لدينا. وهذه الأقسام الثلاثة تعتبر من المراجع للباحثين في موضوع الأدوية المفردة من الأطباء المسلمين وغيرهم.

ـ ابن سينا/ أبو علي الحسين بن عبد الله:

ويعرف في العالم الإسلامي باسم الشيخ الرئيس، وهو أحد ثلاثة يعدون من أعظم أطباء الإسلام، وهم ابن سينا والرازي وعلي بن العباس.

وهنا سنقتصر في حديثنا على كتابه الأدوية المفردة وموسوعته الشهيرة (القانون في الطب) وتوجد منه كثير من النسخ الخطية، وقد طبع بالقاهرة بمطبعة بولاق سنة 1877 م. ولكن له العديد من الطبعات باللغة اللاتينية منذ سنة 1473 م.

لقد خصص ابن سينا الكتاب الثاني من موسوعته هذه للأدوية المفردة، وفيها ذكر مجموع 785 مادة نباتية وحيوانية ومعدنية وشرح مواقع استعمالاتها في الطب. هذه النباتات الطبية التي تناولها هي في الحقيقة كانت متداولة ومعروفة في زمانه، ولكنه أضاف إلى ذلك خبرات من سبقه وخبرته هو حول هذه النباتات.

أما الكتاب الخامس فقد أفرده لموضوع الأقرباذين أي دستور الأدوية حيث ذكر العديد من الأدوية المركبة حسب ترتيب الحروف الأبجدية.

وقد كان الكتاب الثاني من القانون مصدراً لكثير من الباحثين في موضوع الأدوية المفردة.

ـ البيروني/ أبو الريحان محمد بن أحمد:

ولد بمنطقة غرب خوارزم وتربى بأحد قصورها ثم عمل بإمارة إيران ثم بعد ذلك في قصور الغزنويين.

للبيروني العديد من المؤلفات في مختلف العلوم ومنها الفلك والرياضيات والطبيعة والجغرافيا والصيدلة وعلم الأجناس والفلسفة وتاريخ الأديان. ويعتقد أن له قرابة 180 كتاباً ورسالة بقي منها إلى يومنا هذا 27 فقط، ولكن لم يترجم منها أي شيء في العصور الوسطى، وما يهمنا في بحثنا هذا هو كتابه «كتاب الصيدلة» فقط.

لقد عُثر على هذا الكتاب في مدينة بورصة التركية بمكتبة كورشونلي، وقام بتقديمه للباحثين والعلماء الأستاذ زكي وليد طوغان، ومما يؤسف له أن هذه النسخة غير تامة وهي باللغة الفارسية. كما عُثر على ثلاث نسخ أخرى لهذا الكتاب في مكتبات المتحف البريطاني ومكتبة مانيسا بالأناضول ومكتبة المجلسي بإيران.

ولكن نسخة مكتبة بورصة كان قد نسخها تلميذ البيروني المسمى شيخ أبو حميد، وهي مسوّدة الكتاب الأصلي. وقد قام البيروني نفسه بمراجعتها وتصحيحها. وقام الطبيب غضنفر التبريزي وهو طبيب من مدينة قونية بإتمامها. ولهذا الكتاب مقدمة من خمسة أقسام، ويحتوي القسم الأصلي على 181 مادة طبية من الأدوية المفردة.

لقد ذكر البيروني أسماء النباتات باللغات العربية والفارسية واليونانية والسريانية والسنسكريتية، وأحياناً يضيف ما يقابلها باللغتين الهندية والتركية.

- ابن جزلة/ أبو علي يحيى بن عيسى:

طبيب بغدادي مشهور، أسلم سنة 1074 م. وتوفي ببغداد سنة 1100 م. لقد ترك لنا ابن جزلة كتاباً مهماً في الطب سماه «منهاج البيان فيما يستعمله الإنسان» وقدمه للخليفة المقتدي، ولذا يسمى أحياناً «كتاب المقتدي» أو منهاج البيان، ولهذا الكتاب موجز باسم «تقويم الأبدان في تدبير الإنسان».

وفي القسم الأخير من هذا الكتاب يورد المؤلف مجموع 352 مرضاً موزعة على ثمان في كل صفحة على هيئة جداول في 44 صفحة. وقد قام بعمل مشابه لهذه الجداول الطبيب ابن بطلان وذلك في كتابه: تقويم الصحة.

لقد كان لكتاب منهاج البيان مكانة مرموقة بين كتب الطب العربي الأخرى، كما كان مرجعاً أساسياً للمؤلفين في موضوع الأدوية المفردة.

ـ ابن وافد/ أبو المطرِّف عبد الرحمن بن محمد اللَّخمي:

الطبيب المسلم الأندلسي من الأسر العربية المعروفة بها. عاش بمدينة (توليدو) ما بين السنوات 998 ـ 1074 م. وأصبح وزير الخليفة ذو النون بتوليدو وعمل بمستشفاها.

من تآليفه كتاب «الأدوية المفردة»، اعتمد في تأليفه على معلومات استقاها من جالينوس وديسقوريدس، وأضاف إلى ذلك تجاربه وخبرته الخاصة، ترجم هذا الكتاب إلى اللاتينية كما طبع أول طبعة سنة 1549 م. وتلا ذلك عدة طبعات.

نجد إشارات كثيرة لهذا الكتاب من قبل المؤلفين الأطباء المسلمين حول الأدوية المفردة.

ـ الإدريسي/ الشريف أبو عبد الله 1100 ـ 1166 م:

كثيراً ما يطلق عليه القرطبي لأنه أتم تحصيله بمدينة قرطبة الأندلسية. له رحلات كثيرة، وقد قضى نصيباً كبيراً من أواخر حياته في صقلية لدى بلاط روجر الثاني، ولذا يطلق عليه أيضاً الصقلي نسبة إلى هذه المدينة، وقام بتقديم «كتاب روجر» هدية لملكها هذا، كما قام بإهداء «كتاب الممالك والمسالك» إلى الملك ويليم.

أما في موضوع الأدوية المفردة فقد ترك لنا كتاب «الجامع»، ولكن الكتاب الأصلي له يعتبر مفقوداً، وقد اكتشف المستشرق هلموت بيتر قسماً منه في مكتبة محمد الفاتح باستانبول. ويشير ابن البيطار إشارات عديدة لهذا الكتاب حيث استفاد منه، كما اعتمد عليه العديد من المؤلفين في الأدوية المفردة.

ـ الغافقي/ أبو جعفر أحمد بن سيد:

ولد بقصبة غافق قرب مدينة قرطبة بالأندلس وتوفي سنة 1164 م. ويعتبر

الغافقي من أكبر علماء النبات في عصره. وله رحلة إلى شمال إفريقيا لأجل البحث ودراسة النباتات، وأصبح عالماً متبحراً في نباتات هذه المنطقة وحشائشها ولذا يُعد من علماء الأندلس المميزين في موضوع النباتات وخصائصها.

ومؤلفه الشهير «كتاب الأدوية المفردة» خصصه لدراسة بعض النباتات ومواد العلاج الأولية، وهو من أهم كتب الطب العربي في هذا الموضوع. وعندما قام الطبيب ابن البيطار بسياحته النباتية صحب معه ثلاثة كتب في النباتات هي كتب ديسقوريدس وجالينوس والغافقي.

لقد أثبت الغافقي أنه أكثر تجربة وخبرة من معاصريه في هذا المجال. كما أنه لم يكتف بما أورده ديسقوريدس وجالينوس من أدوية مفردة بل أضاف إليها ما اكتشفه بعدهما من هذه المواد والأدوية الطبية. كان يجمع هذه المواد بكل دقة وعناية، وهكذا قدّم لنا موسوعته بشكل علمي جيد. هذا الكتاب لم يصل لنا، ولكن بقي ملخصه في بعض المكتبات، كما عثر الأستاذ عوض على القسم الأول منه بمكتبة متحف الفن الإسلامي بالقاهرة، وقام بنشره والتعريف به.

- ابن الرومية/ أبو العباس النباتي الحافظ:

من علماء الأندلس ينحدر من أصول أموية. ولد بمدينة إشبيلية سنة 1170 م ويعتبر من أكبر العلماء النباتيين العرب. وتوفي بإشبيلية احتمالاً سنة 1239 م، وعمل كل حياته في التعامل مع النبات وفرزه وتصنيفه، وقد قام برحلات كثيرة داخل الأندلس وإسبانيا بغرض التعرف على نباتات جديدة.

وفي سنة 1217 م قام برحلات إلى شمال إفريقيا وبقي بمصر مدة طويلة يدرس النباتات، وفي الإسكندرية قابل السلطان الأيوبي العادل سيف الدين الذي دعاه لزيارته بالقاهرة.

وهناك قدم له الهدايا الثمينة ووعده بمكافأة جارية إذا بقي بمصر. ولكن ابن الرومية رفض وقال إن الغرض من سياحته هو التعرف على النباتات وأداء فريضة الحج.

وبعد أن مكث بالقاهرة مدة وجمع من النباتات ما حضّر به «الترياق» الذي قدمه للسلطان ثم توجه للحجاز. وبعد أداء فريضة الحج زار فلسطين وسوريا والعراق وشمال إيران تعرف فيها على النباتات النادرة والغريبة، ودرس وتدارس مع علماء النبات في كل مكان حلّ به ثم عاد إلى مسقط رأسه بالأندلس.

وكتابه الشهير «كتاب الرحلة» يصف فيه رحلاته ومشاهداته. هذا الكتاب قد فقد ربما خلال محنة الأندلس، ولكن تلميذه ابن البيطار ما ينفك يشير له ويقتبس منه في العديد من مواضع كتابه. ويضيف ابن البيطار بأن ابن الرومية قد تعرف على هذا أو ذاك النبات وأنه زرعه وشاهد نبتته ودرسه وعرف أنواعه وفوائده وطرق استعمالاته في الطب.

وقد قام ابن الرومية بترجمة كتاب النباتات لديسقوريدس وقام بوصف وتعريف كل مادة فيه. كما أنه ألّف كتاباً باسم «الأدوية المركبة» ومن هذه المؤلفات استفاد العلماء والمؤلفون أيما استفادة في هذا الموضوع.

ـ ابن العوَّام/ أبو زكريا يحيى بن محمد الإشبيلي:

عالم مسلم أندلسي عاش في النصف الثاني من القرن الثاني عشر الميلادي بمدينة إشبيلية، وتوفي بها سنة 1200 م.

لقد ترك لنا ابن العوام كتاباً مهماً في علوم الزراعة وهو «كتاب الفلاحة النبطية» وهو من 34 قسماً خصص الثلاثين قسماً الأولى لدراسة النباتات والأربعة الأخرى لدراسة الحيوانات، وقد قدم المستشرق (ماير) ملخصاً لهذا الكتاب باسم «تاريخ علم النبات»، وتوجد منه نسخة بمكتبة الأسكوريال بإسبانيا، وترجم إلى الفرنسية سنة 1802 م، استعان ابن البيطار وغيره من علماء النبات بمقاطع عديدة من كتاب ابن العوَّام.

ـ ابن السوري/ أبو منصور بن أبي فضل:

من مشاهير علماء النبات المسلمين، عاش في القرن الثالث عشر الميلادي.

ولد بمدينة سار بسوريا سنة 1177 م، درس الطب بدمشق وفي عهد الخليفة عبد اللطيف عمل بمستشفى القدس، ثم عمل بدمشق في عهد الخليفة الأيـوبي السلطان المعظم (1218 ـ 1227 م)، ثم عمل رئيس أطباء لخليفة السلطان المعظم السلطان الناصر، وتوفي بدمشق سنة 1242 م.

قام ابن السوري برحلات كثيرة فيما جاوره من مناطق وكذلك إلى المشرق القريب للتعرف على نباتات هذه المناطق، وكان خلال رحلاته هذه يصطحب معه رساماً يرسم له شكل النبات وهو طري أخضر ثم وهو أغصان جافة. وقام بتقديم كتابه «كتاب الأدوية المفردة» للسلطان المعظم، ويحتوي هذا الكتاب على ما أورده ديسقوريدس بالإضافة إلى آراء من تلاه من مؤلفين وعلماء نباتيين.

لقد فقد هذا الكتاب ولم تصلنا أي نسخة منه، واستفاد منه واقتبس عنه بعض العلماء ممن عاصره، ولكن ابن البيطار لم يذكر شيئاً عن ابن السوري.

ـ ابن البيطار/ أبو محمد عبد الله بن أحمد ضياء الدين:

ولد بمدينة مالقة سنة 1197 م. من أشهر علماء الأندلس وأحد تلامذة ابن الرومية وكانا يترافقان في رحلات حول إشبيلية لجمع النباتات. وفي سنة 1219 م غادر الأندلس ومر من شمال إفريقيا ثم إلى إيطاليا واليونان والأناضول ثم وصل إلى مصر وعمل في خدمة السلطان الأيوبي الكامل رئيساً على كامل العشابين، وبعد وفاة السلطان الكامل ذهب إلى دمشق وخدم السلطان الصالح بها.

قام بعدة رحلات إلى سوريا والحجاز وفلسطين وشرقاً إلى الموصل حيث جمع النباتات ودرسها.

وجمع ابن البيطار نتائج دراساته ومشاهداته في كتابين، الأول باسم «كتاب الجامع لمفردات الأدوية والأغذية» ويعرف أيضاً باسم «بيطار نامه» وقد استفاد ابن البيطار من أكثر من مائة وخمسين عالم نباتٍ ممن سبقه، ومن هؤلاء عشرون من اليونانيين والباقي من علماء الإسلام في هذا المجال. وقد استفاد ابن البيطار بالدرجة الأولى من كتاب الإدريسي والغافقي، وفي كتابه هذا فإن مجموع المواد

الطبية والنباتية التي يتناولها يربو عن ألف وأربعمائة (1400) نبات، ومن هذه قرابة ثلاثمائة نبتة جديدة تستعمل في الطب والعلاج، ولكن أعظم ما في موسوعته هذه أنه يذكر اسم العقار بالعربية ثم يورد ما يقابله باللاتينية والفارسية والبربرية والإسبانية.

ولقد عثر على عدة نسخ من كتاب ابن البيطار موزعة في بعض مكتبات العالم. وفي سنة 1874 م. ظهرت الطبعة الأولى لكتابه هذا بمطبعة بولاق بالقاهرة وهي في أربعة مجلدات.

كما ترجم هذا الكتاب إلى الألمانية سنة 1840 م أشرف عليه المستشرق الألماني هونتيمر. وفي سنة 1877 م ترجمه المستشرق الفرنسي ليكلير إلى الفرنسية، كما ترجمه إلى التركية الأستاذ عمر ايدين اغلو.

والكتاب الثاني لابن البيطار هو «كتاب المغني في الأدوية المفردة»، وهو عبارة عن ترتيب للأدوية المفردة المستعملة لعلاج الإنسان مرتبة حسب تأثيرها على الجسم، ويظهر أن ابن البيطار قد تأثر بالتصنيف الذي قدمه ابن جزلة في كتابه «المنهاج» حيث اتبع نفس المنهج في أسلوب تقديم هذه المواد. هذا الكتاب لم يحقق أو ينشر أو يترجم إلى الآن.

ـ ابن رسول/ الملك الأفضل العباس بن علي:

عاش في النصف الثاني من القرن الرابع عشر الميلادي، وهو سلطان اليمن وابن المجاهد علي الخامس وحكم اليمن في الفترة ما بين 1362 إلى 1376 م. وقد رُبِّي تربية علمية منذ طفولته وكانت أسرته تتوارث خبرة النباتات الطبية والتداوي بها أباً عن جد.

واستمر ابن رسول في الاهتمام بعلم النبات، دراسة الأعشاب وحشائش اليمن والجزيرة وقد ترك لنا كتاباً هاماً سماه: «بغية الفلاحين في الأشجار المثمرة والرياحين».

يحتوي هذا الكتاب على سبعة عشر باباً، وقد استفاد منه ونقل عنه وأشار له

بعض الباحثين نذكر منهم كاسيونس بابسوس وابن وحشية.

وفي كتاب بغية الفلاحين يتحدث ابن رسول عن الأعشاب والنباتات الطبية التي تنمو أو تزرع باليمن ويبين طرق استعمالها في العلاج. ويقول المؤلف إن هذه المعلومات قد تعلمها من أسرته ومن عامة الناس وكذلك من المخطوطات والأوراق التي لدى أسرته. وهو يسمي هذا الكتاب «كتاب المعتمد» حيث يقدم لنا معلومات عن الأدوية المفردة مرتبة حسب حروف المعجم مع مرادفاتها بالعربية والدارجة اليمنية.

هذا الكتاب لم ينشر إلى الآن وهو موجود بمكتبة القاهرة، في مجلد ضخم يقدر عدد أسطره بستمائة سطر.

ـ أبو الفرج/ ابن الموسوي:

ولد بمدينة ملاطية سنة 1224 م وكتب باللغة السريانية، وتوفي سنة 1286 م، ويتضح أنه بعد دراسة الطب تفرغ لعلم اللاهوت وأصبح راهباً بمدينته وتعمق بالعلوم الطبية وعلوم النباتات بصفة خاصة.

لقد درس أبو الفرج نباتات المنطقة الواقعة بين البحر المتوسط وبحر قزوين حتى أصبح مرجعاً فيها. وله رسائل .ومخطوطات في الفلسفة والتاريخ والطب، ولكن أشهر أعماله هو كتاب «التقويم السرياني»، وقد قام بنفسه بترجمته إلى العربية. كما قام بترجمة العديد من كتب ابن سينا إلى اللغة السريانية وقدم شروحاً لعدد من الرسائل الطبية العربية.

ولأبي الفرج بعض الملخصات ومنها تلخيص لكتاب ديسقوريدس «المادة الطبية» وكتاب الغافقي «الأدوية المفردة».

وقد استفاد كثيرون من هذه المؤلفات فاستخدموها مصادر ومراجع.

ـ الأنطاكي/ داود بن عمر الضرير:

من العلماء المسلمين المميزين، عاش خلال عهد الدولة العثمانية وعاصر

سليمان القانوني وسليم الثاني ومراد الثالث.

ولد الأنطاكي سنة 1541 م بمدينة أنطاكية، وإليها يُنسب، وبها نشأ ودرس واشتهر، وتوفي بمكة سنة 1599 م.

حكيم شاعر وطبيب ورغم كفاف بصره فقد نبغ في هذه العلوم فضلاً عن علوم الطبيعة والفلك ولذا يطلق عليه اسم «أعجوبة الدهر».

له سياحات ورحلات عديدة، وخلال زيارته للقاهرة تردد عليه المرضى وقام بتقديم الوصفات والعلاج لهم، كما حضر مجالس وحلقات العلماء والفقهاء بها.

لقد ترك لنا العلامة داود الأنطاكي موسوعة مهمة في علم النبات الطبي وهو «تذكرة أولي الألباب والجامع لعجب العجاب» ويطلق عليه للاختصار «تذكرة داود».

يحتوي هذا الكتاب على معلومات حول الأدوية مرتبة حسب حروف المعجم مع شرحها وذكر مرادفاتها واستعمالاتها في الطب.

ويظهر أنه اتخذ من كتاب ابن البيطار «الجامع» نموذجاً لعمله من حيث التصنيف والشرح، وأضاف كثيراً من تجاربه وخبرته حول كل مادة من المواد المذكورة. ومجموع الأدوية التي تناولها هو 1712 دواءً طبياً.

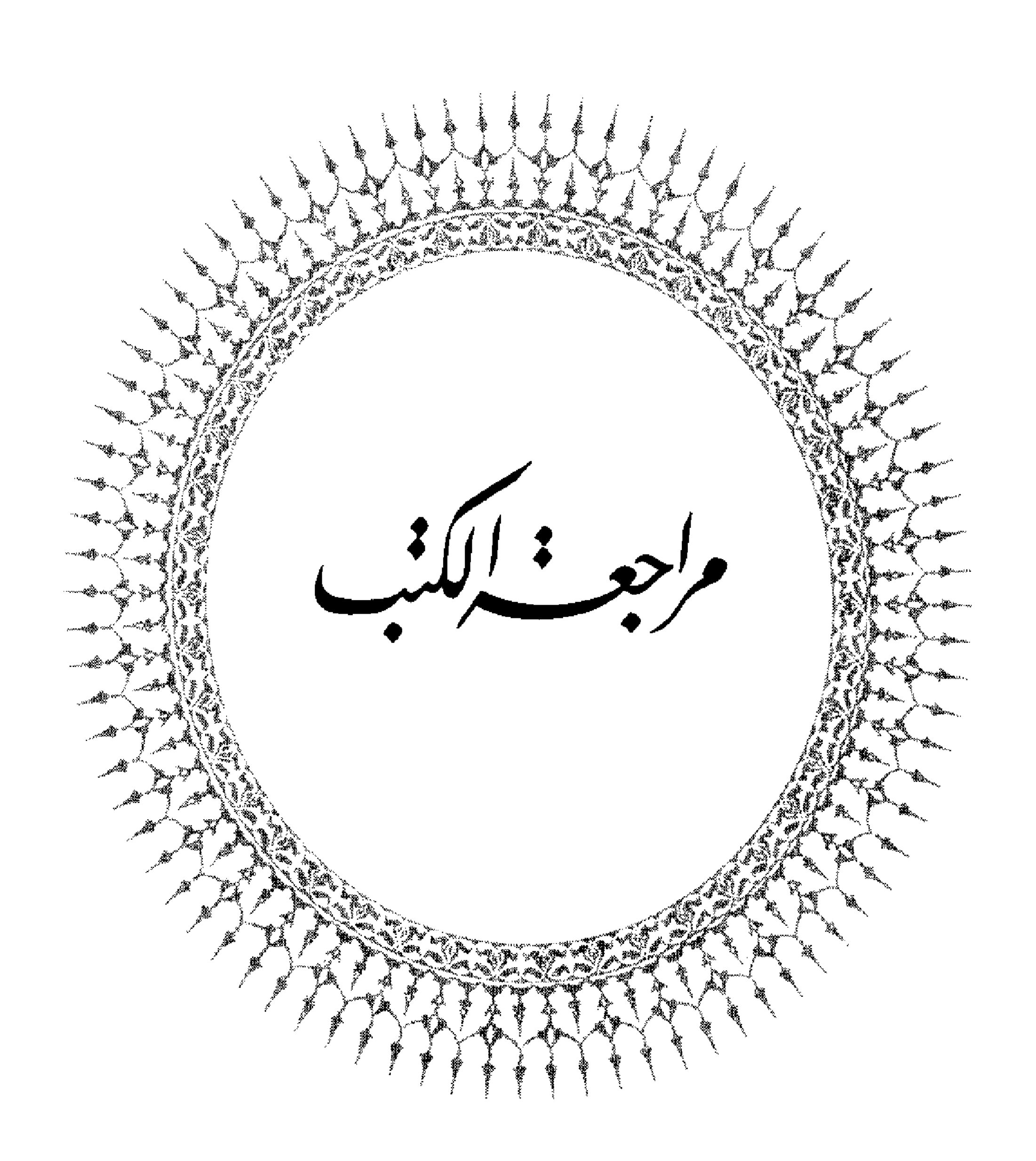
لقد تم طبع تذكرة داود بالقاهرة سبع مرات، وذلك منذ سنة 1838 إلى الآن، ولهذا الكتاب شهرة كبيرة ليس بين الأطباء والصيادلة فحسب بل حتى بين العطارين والعشابين وممارسي الطب الشعبي وكثير من المثقفين ممن يودون التزود بمعلومات عامة ومفيدة حول النباتات الطبية وآثارها على الجسم.

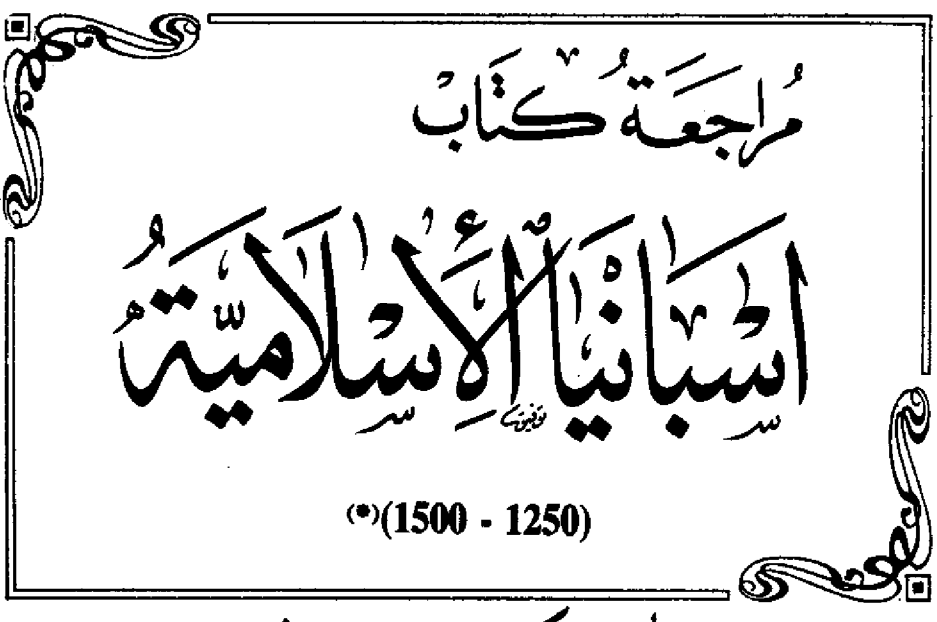
خاتمـــة:

نرى مما سبق أنَّ ثلاثة من كبار الأطباء المسلمين قد أثَّروا تأثيراً مباشراً في تطور علم الأدوية المفردة وهم ابن سينا والرازي وابن عيسى، وأن هناك غيرهم

ممن ساهم مساهمة فعالة في هذا المجال وهم الدينوري وابن الرومية والإدريسي والسوري وابن البيطار والأنطاكي وغيرهم ممن تركوا مؤلفات قيمة في مجال علم الأدوية المفردة بشكل خاص.

لقد كان لهذه المؤلفات تأثيرات كبيرة على الأطباء المسلمين وأطباء الغرب فيما بعد وتعتبر لبنة الأساس فيما ظهر بعدئذ من علم الأدوية والصيدلة الحديثة والقفزات المهمة في العصور الحديثة.


مراجعة الكتب



تأليف الدكتور ل. ب هارفي
مراجعة الدكتور أمين توفيق الطيبي
جامعة الفاتح - الجماهيرية العظمى

إن الفترةَ من تاريخ الأندلس الممتدةَ من سقوط إشبيلية في أيدي النصارى سنة 1248 م إلى سقوط غرناطة سنة 1492 م فترةٌ من تاريخ الأندلس يكتنفها كثيرٌ من الغموض، ولم تنل حظَّها من اهتمام الباحثين والمؤرخين الذين انصبَّ جل اهتمامهم على القرون الخمسة الأولى من تاريخ الأندلس ابتداءً من الفتح العربي الإسلامي للبلاد. وقلَّما نجدُ مؤرخاً عربياً أولى الفترةَ المتأخرةَ من تاريخ الأندلس اهتماماً جاداً معمَّقاً، وكذلك الحال بالنسبة للمؤرخين الأوروبيين، فقد تناولوا الفترة بصورة جانبية مهمَّشة عند تأريخهم لإسبانيا، مركِّزين على الجانب المسيحي. ولذلك، فإن صدورَ كتاب (إسبانيا الإسلامية 1250 ـ 1500) للأستاذ الدكتور ل. ب. هارفي، في الأونة الأخيرة، يسدُّ فراغاً ويلبِّي حاجةً ملحَّةً للباحثين في تاريخ الأندلس في القرون الثلاثة الأخيرة من الوجود الإسلامي في البلاد.

(*) Islamic Spain 1250 - 1500 L.P. Harvey



صدر الكتابُ عن مطبعة جامعة شيكاغو الأمريكية عام 1990. وهو يضم 339 صفحةً من الحجم المتوسط، ويشتمل على مقدمة من ثلاث صفحات، وعلى خريطتيْن، إحداهما لغرناطة الإسلامية والممالك النصرانية بشبه جزيرة إيبرية، والثانية لمملكة بني نصر بغرناطة. ويُختتم الكتابُ بقائمة مستفيضة للمصادر والمراجع، وفهرس بالأعلام الوارد ذكرُها في الكتاب. والطباعة جيدة، وللكتاب غلاف سميك أخضر اللون.

يشتمل الكتاب على 30 فصلاً هي:

1 ـ البيئة الجغرافية والخلفية التاريخية.

2 ـ قيام دولة بني الأحمر في غرناطة.

3 ـ جيوب إسلامية.

4 ـ وضعُ المدجَّنين.

5 ـ المدجَّنون في قشتالة.

6 ـ أحكام فقهية لمدجَّني قشتالة.

7 ـ المدجّنون في أراجون.
8 ـ المدجّنون في بلنسية.
9 ـ المدجّنون في نبارة.
10 ـ 17 سلاطين بني الأحمر.
18 ـ العقد الأخير من تاريخ مملكة غرناطة (1482 ـ 1491).
19 ـ سقوط غرناطة (1490 ـ 1492).
20 ـ مسلمو إسبانيا مدجّنون بالكامل (1492 ـ 1500).

إن مؤلفَ الكتاب ل. ب. هارفي كان يشغل منصبَ رئيس دائرة الدراسات الإسبانية بكلية كنجز King's College بجامعة لندن إلى أن اعتزل المنصبَ عام 1983 ـ وهو بعدُ في الرابعة والخمسين من عمره ـ للتفرغ الكاملِ للبحث والتنقيب في تاريخ المسلمين المدجّنين والموريسكيين بالأندلس، مهتماً على وجه الخصوص بجمع الوثائق والمستندات التي خلّفوها، وهي مكتوبة بالأعجمية (Aljamiaha)، أي الإسبانية المكتوبة بحروف عربية.

وكان الأستاذ هارفي قد درسَ العربيةَ والإسبانيةَ بجامعة أكسفورد ببريطانيا في الخمسينات من هذا القرن، فهو لذلك مؤهَّلٌ للبحث المعمَّق في ميدان الدراسات الأندلسية. والأستاذ هارفي يعطف في بحوثه على المدجّنين والموريسكيينَ ويعمل على إنصافهم عند تأريخه لمعاناتهم وصمودهم في محنتهم.

يقول المؤلف إنه بدأ في جمع مادته للكتاب منذ أواسط الخمسينات ـ أي منذ 35 سنة ـ في وقتٍ اقتصر فيه الاهتمامُ بالدراسات الأندلسية على عدد قليل من الباحثين. أما الآن، فإن الدراساتِ الأندلسيةَ اجتذبتْ اهتمامَ كثير من الباحثين والمعاهد المتخصصة في كافة أرجاء شبه جزيرة إيبرية، وفي شمال إفريقيا وبقية أنحاء الوطن العربي، وفي الأمريكتَين، وفي معظم البلدان الأوروبية، بل وفي اليابان وأستراليا، مما أثرى معلوماتنا عن الأندلس في أواخر القرن العشرين إثراءً كبيراً.

والكتاب دراسةٌ معمَّقةٌ للحياة والحضارة الإسلامية في كافة أرجاء إسبانيا منذ

سقوط إشبيلية عام 1248 ـ وهو حدَثٌ آذن ببداية انحسار الإسلام عن إسبانيا ـ إلى سقوط غرناطة. وقد استعرض المؤلفُ وجهيْن لإسبانيا الإسلامية: وجهاً تمثّله جماعاتُ المدجَّنين المتناثرة والمنعزلة تحت حكم النصارى، ووجهاً ثانياً متمثّلاً بالمعقل الإسلامي المتبقِّي، ألا وهو مملكة غرناطة. يقول المؤلف: «إن هذين الوجهين وجهان مختلفان كلَّ الاختلاف للمجتمع الإسلامي في إسبانيا ـ مجتمع يمثّل شعباً مقهوراً مغلوباً على أمره يكافح من أجل المحافظة على هويته الدينية والثقافية، ومجتمع تضمُّه مملكة غرناطة يكافح في وجه هجمة مسيحية متصاعدة».

ويتناول المؤلفُ في الكتاب التجاربَ الاجتماعية والسياسية والدبلوماسية والثقافية لكل من مملكة بني نصر في غرناطة، وجماعات المدجَّنين المبعثرة في أنحاء شبه جزيرة إيبرية. إن كلتا الجماعتين وجدتا سبلاً لتأكيد القيم والمعتقدات الإسلامية: فالمدجَّنون ترجموا القرآن الكريم لفائدة المسلمين الذين أصبحوا مع الزمن يجهلون قراءة اللغة العربية، بعد قرون من العُزْلة في وسطٍ مسيحي، ومملكة غرناطة في أواخر أيامها تتصدَّى لهجمات النصارى. إن الصورةَ التي يرسمها الأستاذ هارفي هي صورة ثقافات تعاني من الحصار، وهو يتوخَّى أن يبيِّن الكيفيةَ التي عملتْ بها قضايا العقيدة والهويَّة والتهميش والمقاومة على تكوين طابع الفئتين من المسلمين في إسبانيا.

لقد شعر الأندلسيون منذ بداية تاريخهم بالوحدة الدينية والثقافية، وبروح الاعتزاز بتراثهم الثقافي في الأندلس. وقد بقي هذا الشعور بالاعتزاز بهويتهم وقيمهم حتى بعد الفترة التي يغطِّيها الكتاب. ففي القرن السادس عشر، حينما أكره مسلمو غرناطة والمدجَّنون على اعتناق المسيحية، فإنهم ظلوا مع ذلك يعتزُّون بديانتهم وثقافتهم، بل إن من نزح منهم عن وطنه ظل يحتفظ بهذا الشعور في موطنه الجديد بشمال افريقيا حيث اعتبروا أنفسهم «أندلسيين».

وكما يقول الأستاذ هارفي، فإن سقوط غرناطة عام 1492 م كان كارثةً حلَّتْ بكافة مسلمي شبه الجزيرة دون استثناء، ذلك أن وجود مملكة غرناطة كان من شأنه أن يرفع من هيبة المدجَّنين في بقية إسبانيا ومن روحهم المعنوية.

وما إن حلَّ عام 1500 م، حتى أُكره المسلمون على اعتناق المسيحية، وأخذ أعداؤهم في تقويض ثقافة المسلمين المميّزة. ومع ذلك، فإن المسلمين من كافة المناطق ظلُّوا يكتمون إسلامهم، وهؤلاء هم المعروفون بالموريسكيين، وموضوعهم جدير بأن تُخصَّصَ له دراسة مستقلة، ويبدو أن الأستاذ هارفي عاقد العزمَ على كتابة هذه الدراسة. إن المسلمين الذين بقُوا في شبه الجزيرة عانَوْا الكثيرَ من ألوان الاضطهاد والقهر على فترات عديدة، ولكنهم مع ذلك كافحوا بإصرارٍ للاحتفاظ بهويتهم، ونقلها لأبنائهم من بعدهم.

ويختتم المؤلفُ مقدمةَ الكتاب قائلاً: «إن هذه الدراسة لا يُقصد من ورائها أن تكون دراسة لإخفاق المدجنين في الأندلس بل أن تكون تاريخاً لشعب اتسمت مقاومته بالشجاعة والإصرار».

إن كتاب (إسبانيا الإسلامية 1250 ـ 1500) ـ بعمقه ووفرة مادته ـ مصدر قيِّمٌ لا للمؤرخ فحسب بل أيضاً لكل من يتوخّى فهمَ الدَّوْر الذي قام به المسلمون في صُنْع العالم الحديث.





الشيخ الخليفي في ذمة الله

وَدَّعَتْ مدينة طرابلس يوم الأحد الأول من شهر الكانون (ديسمبر) من العام الماضي 1991 أَحَدَ رجالاتها البارزين في مجالات التعليم والإرشاد والفتوى هو الدكتور أحمد محمد الخليفي الذي وافاه الأجل المحتوم إثر نوبة قلبية حادة.

لقد عرفنا الرجل بهمته العالية التي لا تعرف الوهن، وطموحه الذي لا يستسلم للعقبات والمصاعب، كفيفٌ صمم على أن يقهر الزمانة وفقر الأربعينات المدقع، فترك أهله وقريته طلباً للعلم في ظروف التحكم الاستعماري والحروب العالمية والتخلف والفقر. وبات في زوايا طرابلس وغيرها يتضور جوعاً، ويتألم حاجةً، ويصطك برداً، ولكنه لا يرى لنفسه طريقاً آخر لتحقيق طموحاته العلمية غير ذلك.

دخل الشيخ أحمد الخليفي زاوية ميرزان فحفظ القرآن الكريم وتدرَّج في العلوم الدينية واللغوية في جامعها العامر بتلك التخصصات على أيدي أشهر علماء البلد في ذلك الأوان. ثم دعته الحاجة إلى الجمع بين التدريس والدراسة، وتصدر للفتوى والوعظ، فقضى في هذا السبيل حوالي أربعين عاماً، تخرجت على يديه خلالها أعداد هائلة من الطلاب، ولكنه لم ينس طموحه في مواصلة الدراسة.

تحصل في أوائل الستينات على «العالمية» من الأزهر، وفي أوائل

الثمانينات على «الماجستير» في الفقه الإسلامي من جامعة الفاتح، مع التوصية بطباعة رسالته على نفقة الجامعة. وفي السنة التي توفي فيها تحصل على دكتوراه الدولة في الفقه الإسلامي من جامعة أم درمان في السودان بامتياز، وكأنَّ الله قد لبَّى آخر آماله الدنيوية قبل أن ينقله إلى جواره الأمين.

رحم الله الشيخ أحمد فقد عاش عمره ملتصقاً بالكتاب يقرؤه، وبالناس ينقل إليهم ما يقرأ في أسلوبه السهل المتميز، وجمعِهِ في دروسه بين الفقه والأدب والتاريخ، وقد ترك للمكتبة العربية كتابين مهمين في الفقه الإسلامي هما «عقود الزواج الفاسدة» وتحقيق «مسائل حلولو» وترجم لأساتذته في أحد أعداد مجلة كلية الدعوة الإسلامية. جزاه الله عن الإسلام والمسلمين خير الجزاء. «وإنا لله وإنا إليه راجعون».

بسم الله الرحمن الرحيم

كان اليوم الأول من شهر ديسمبر 1991 ميلادية يوماً كئيباً حالك السواد تردت فيه البلاد رِدَاء الحداد لرحيل فقيه من أكبر فقهائها وعالم من أبرز علمائها هو تلميذي الوفي وأخي الكريم وصديقي الحميم الشيخ الفقيه الأصولي المفسر الدكتور «أحمد محمد الخليفي» وما إن بلغني هذا النبأ، حتى تدفق وجداني ينبض من القريض في هذه الصورة البيانية المتواضعة قياماً بواجب الوفاء وتقديراً لشرف الصحبة وقدسية الزمالة وتعبيراً عن حرقة الأسى ومرارة الفجيعة وهول المأساة وتصويراً لبعض ملامح الراحل الكريم وإلقاء الضوء على معالم سيرته وترجمة عن الانطباعات والتصورات والمفاهيم عن حياة الفقيد واستعراضاً لباقة من صفاته وأخلاقياته الفاضلة.

فإلى الرياض الزهر إلى الروابي الخضر «في جنات ونهر في مقعد صدق عند مليك مقتدر» أيها الظاعن العزيز وسلام عليك في عليين ومجال النور في عالم الخالدين وهذه هي الصورة الشعرية المعبرة عن تلك المعاني والأحاسيس الفياضة. •

نظم: عبد السلام محمد خليل

سأقول في حُزن وعيني تهملُ ... بات الخليفي من أُناس رُحِّلوا

قد حَلَّ في وادي الفناء وكلنا ... في ذلك الوادي السحيق سننزل

الآن أمسى في ضيافة رَبِّه ... جَلَّ الذي ضيفانَه لايخذل

في العالَم المجهول حَطَّ رحاله ... بجوار مولاه ونعم المنزِل

ومنازِلُ الأبرار دون سواهمو ... فيها النعيم ونجمُها لا يأفُلُ

الحُور والولدان بعضُ مَتاعِها ... والظلُّ ممدودٌ وماءٌ سَلسَلُ

قل للذي عن غَيِّه لا يعدلُ ... وعلى البهارج والزخارف مُقبلُ

تُغريه دنياه فيركض خلفها ... وفروضَهُ من غير عُذرٍ يُهملُ

يُمسي ويُصبح في الضلالة سادراً ... ولقد يُفَاجئُه القضاءُ فَيرحل

يا أيها المُنْسَاقُ في غُلَوائِه ... لا يُهمل اللّهُ ولكنْ يُمهلُ

فاصْحُ من الأحلام عَلَّكَ في غَدٍ ... تُلقي عصاك وللمقابر تُحمَلُ

واصغ لداعي الحق لا داعي الهوى ... إن كنت تسمع ما أقول وتعقل

هذا الخليفي كان أمس بيننا ... واليوم من روضٍ لروضٍ يُنقَلُ

في جَنَّةِ الفردوس حيث نهارُها ... لا ينقضي وزهورُها لا تَذبُلُ

لله شيخٌ في العلوم مُبَرِّزٌ ... سَامي المدارك باحثٌ ومُحللُ

بمشاعِل القرآن يُشرِق صدرُه ... ولحبذا الذكرُ الحكيمُ المنزَلُ

في كل معقول ومنقول له ... باعٌ طويل واطلاع مُذهِلُ

فقهٌ وتفسيرٌ وهَدي مُحمد ... وسوى أولئك مُجمَلٌ ومُفَصَّلُ

إن كان نورُ الشمسِ لم يَبصر به ... فالشيخ في الظلمات هو المِشعَلُ

كان الخليفي من قلائِلَ حققوا ... بعزيمة كالصخر ما قد أَمَّلُوا

فعلى الطبيعةِ أصبحت أحلامُه ... غرساً زكياً بالثمار مُحَمَّلُ

بإرادةٍ مثل الحديد صَلابَةً ... ليست تَلين أو المآرب تَحصُلُ

ورصانة فكرية وثقافَةٍ ... عصرية وعلى الكثير يُفَضَّلُ

جيلاً ونصف الجيلَ كـان فقيدُنـا يُـزجي العـطاء لـطالبيـه ويَبـذُل
خمسين عَـامـاً دارسـاً ومُـدرسـاً يبني النُّهى ولكــل صَـادٍ مَنْهَــلُ
كـان العِصاميَّ الـذي عن صبـره وطموحِه يجـري الحديثُ ويُنقَـلُ
يـأتي إليـه النـاسُ يستفتـونـه فيفيـدهم بـالحكم وُهـو مُـذَلَّـلُ
كم مُعضِلات قد أزاح غُمُـوضَها وشفى غَليـلَ مُـواطن إذ يسـأل
أُسَـرٌ تَـداعت قـد أعـاد بنـاءَهـا من بعـد مـا دَكَّ البِنَـاءَ المِعْـوَلُ
فتمـاسـك البنيـانُ بعـد تَصـدُّعٍ وبَـراعمٌ لـولا الـطبيب لأُهمِلُوا
قاسى ضروب البؤس في تحصيلهً جلداً صَبُـوراً حَـازِمـاً لا يَفشَـلُ
حتى القـطوفُ ثمارُهـا قد أينعت وانـزَاح عَهـدٌ بـالمتـاعب مُثقَـلُ
حَسبُ الخليفي من حصـادٍ أنَّـهُ أرقى شهـادات المعاهـد يَحمِـلُ
«العَـالمِيـةَ» نَـالهـا بتفـوقٍ من جـامـعٍ هـو المنَـارُ الأولُ
«الأزهـر» الميمـون أشهـر كعبـةٍ للعلم عن تـاريخه لا تسـألـوا
ومن هنا «الوسطى» تخطى جسرَها وخِتَامُها «الخرطوم» وهي الأشمَلُ
«لا بُدَّ من صنعاء» غَـدت قيثارة عن عزفهـا طول المدى لا يغفُل
إن قيـل صنعـاءُ يَعِـزُّ مَنَـالُهَـا فـجـوابُـه إنِّي أقـول وأفعَـلُ
ولقـد أتى صنعـاءَ ليـلاه التي قـد ظَـلَّ أعـوامـاً، بهـا يتغـزَّلُ
مـا دُرَةُ اليمن السعيـد مُـرَادُه مثـل الـذي ظَنَّ الكثيـرُ وأوَّلـوا
بـل هي «دكتـورا» تُـرَفِّعُهُ إلى كُـرسيِّ أُستـاذٍ عليـه يُعَـوِّلُ
إن التَعقُّـل والكيـاسـة والـوفـا من بين بـاقـاتٍ بهـا يَتَجمـلُ
ومـآثـرٌ مثـل النجـوم مضيئـةٌ ومن المعـارف ثـروةٌ لا تُعقَـلُ
وتـواضُـعُ لا سيمـا لشيـوخِـه فبهم جميعـاً يَحتفي ويُبَجِّـلُ
لا الإدِّعَـاءُ ولا التـظاهـرُ طَبْعُـهُ مثـل الذي يجتـر مـا قـد يجهـلُ
لا يَستَبِـدُّ ولا يقـاطـع غيـرَه أو يستهين بسـائـلٍ إذ يسـألُ
في أي مـوضـوع يُثـارُ أمـامـه مـا دام لا يعنيـه لا يَتَـدَخَّـلُ

مُتــروياً قــد كــان لا مُتَسَــرِّعَـاً ... يُنبيــك عن ثـقــةٍ ولا يَتـعَجَّــلُ

ما إن تَراهُ على الحـديث مُهيمناً ... إن ضَمَّ أهلَ العِلمِ يوماً مَحفِلُ

فــإذا الحضــورُ تبــاينت آراؤهم ... فمقــالُـه لا ريب هــو الفَيصَــلُ

ولـعــلَّ مَشْـوَاهُ يُـحَـوَّلُ روضَــةً ... بـالنور تشرق بالمـلائـك تَحفِلُ

ويُبــوأ الشيــخُ القصــور مُخلداً ... أبـداً وفي حُللِ السعـادة يَرفُـلُ

هــذا رجــاءٌ وابتهــالٌ صــادقٌ ... يـا أحمـدُ حُسنُ المـآبِ مُؤَمَّـلُ

أورثتَ هـذا الجيلَ عِلمـاً نـافعـاً ... والعِلمُ جســرٌ للجنَـانِ مُـوَصِّـلُ

الـعـلمُ لـلعـلمـاءِ مَـنجـاةٌ إذا ... عَمِلوا به والعكسُ إن لم يعملوا

واللّهُ غَفَّــارُ الـذنــوب جميعِهــا ... حتى إذا انحـرفَ العبـادُ وأهمَلوا

من يـأتِه يحـوي الفـراغَ جِـرَابُـه ... من حوضِ أحمدَ قد يَعُلُّ ويَنهَلُ

وأبــو البنـات يَقينَــهُ حَـرٌّ لَـظًى ... وفقـاً لِمـا قـال النبيُّ المُـرسَـلُ

لَكن علينــا الالـتــزامُ بـدينِنَــا ... والخـوفُ من رَبٍّ عليه سَنُقْبِـلُ

ومن البليــةِ أن يــواجِـه مُسـلمٌ ... ربَّ البـرية في الخـطايا مُـوغِـلُ

من رَحمــةِ اللّهِ وواسِــعِ فَضلِهِ ... يَسقِـي ضريحَك وابِـلٌ مُسْتَرسِـلُ

حتى يقـوم النـاسُ من أجـداثِهم ... فَمُحمــدُ إذ ذَاكَ هـو المـوئِــلُ

وهـنــاك رَحْمَــنٌ رَحيمٌ بَــابُــه ... في وَجــه عبـدٍ مُؤمنٍ لا يُقفَـلُ

آل الخليفي لا تقــولـوا ويحَنَــا ... قـد غَـابَ رَاعِينَـا وَجَفَّ الجـدوَلُ

فـــالله هـــو ولــيُّــكُــم وولِــيــه ... وهـو الذي بعـد الكفيل سَيكفُـلُ

يأسو جراحَكمو ويـرأب صدعكم ... وكبيــركُم وصغيــركُم لا يُغفِــلُ

ويحُــوطُكم من فَضلِهِ بـرعــايـةٍ ... سُبحــانَــه عن نَـملَةٍ لا يَغـفَــلُ

إن كان أحجَم مُزنكُم عن صَوبِهِ ... فاستمطروا مُـزْنَ الذي لا يَبخَـلُ

سيُبَــدِّل الـلّهُ الأسى بنَقِيضـهِ ... لا غيــره مـا في القلوب يُبَــدِّلُ

فـإليكمو يُسـدِي العـطاءَ ويُجـزِلُ ... وعليكمــو ستـراً جميــلًا يُسـدِلُ


المعارف الإسلامية
سلسلة منتخبة من المعلومات والمعارف
حول العالم الإسلامي وتراثه
يحررها أساتذة متخصصون



الأستاذ حامد أبو هدرة

استئناف:

أنف: الأنف للإنسان وغيره والجمع آنف وأنوف وآناف وأنف كل شيء أوله. وأنف الناب طرفه حين يطلع. والأنافي العظيم الأنف. والأنوف، المرأة الطيبة ريح الأنف. وكأس أنف لم يشرب بها قبل ذلك كأنه استؤنف شربها.

ولفظة الاستئناف تعني الابتداء وكذلك الاستئناف. يقال استأنف الشيء وأتنفه أي أخذ أوله وابتدأه وقيل استقبله. وفي حديث ابن عمر رضي الله عنهما: إنما الأمر أنف أي يستأنف استئنافاً من غير أن يسبق به سابق قضاء وتقدير، وإنما هو على اختيارك ودخولك فيه استأنفت الشيء إذا ابتدأته.

ويقال أيضاً استأنفه بوعد أي ابتدأه من غير أن يسأله إياه.

أنشد ثعلب:

وأنت المنى، لو كنت تستأنفيننا بـوعد، ولكن معتفـاك جديب

أي لو كنت تعديننا الوصل.

وفي اللغات الأوروبية Appel يرجع تداولها منذ القرن الثالث عشر الميلادي

كمصطلح قانوني وتعني الطعن الذي به يرجع المحكوم عليه الحكم إلى المحكمة الأعلى من المحكمة التي أصدرته طالباً إلغاءه أو تعديله. وكذلك استئناف مقابل رفع بعد مضي ميعاد الاستئناف أو بعد قبول الحكم من المستأنف ويتبع الاستئناف الأصلي ويزول بزواله وأيضاً هو استئناف يرفعه المستأنف عليه مقابلا للاستئناف المرفوع عليه ويكتفى في رفعه بإجراءات بسيطة.

المراجع

1 ـ لسان العرب: للإمام العلامة أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، دار صادر، بيروت.

2 ـ القاموس المحيط: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، دار الجيل، بيروت.

3 ـ المعجم المفصل: أحمد قبش، دمشق 1985 م، ط الأولى.

4 ـ قاموس اللغة الفرنسية Robert (Petit) 1987.



الأستاذ السائح علي حسين

الأزلام:

جمع زَلَم بفتحتين وزلم بضم ففتح هو السهم الذي لا ريش له.

والزلم، والسهم، والقدح ألفاظ مترادفة المعاني تدل كلها على قطعة من غصن مشذبة مسواة[1].

وروي أنهم يستعملونها من مواد أخر، فهي حجارة بيضاء، وقيل حصى أملس يضربون به، وقيل حبات النرد (كعاب فارس) وقيل قطع الشطرنج[2].

وربما تخصص بالاستعمال السهم لما يرمى به، والزلم لما يستقسم به، والقداح للميسر ولكن هذا لا ينافي اتحاد معنى هذه الألفاظ لغة.

قال الشاعر:

كمـا قـال الحمـار السهم رام   لقـد جمعت من شتى لأمـر

---

(1) الموسوعة الفقهية (الكويتية) 138/3 والقاموس الإسلامي/ أحمد عطية الله ج 78/1 و 76/3 ط النهضة المصرية.

(2) انظر تفسير الطبري 49/6.

أراك جـديـدة في رأس قـدح ومتن جلالـة من ريش نسـر[3]

ويقال زلم الغصن، والعصا، والرحى ونحو ذلك إذا هذبها وسواها.

ويقال للرجل القصير الخفيف مزلم، وتوصف المرأة بالمزلمة إذا كانت: (لا يشتكى قصر منها ولا طول!).

ولهذا قال ابن فارس: «الزاي واللام والميم أصل يدل على نحافة ودقة وملاسة وقد يشذّ عنه الشي»[4].

والشعر العربي القديم مليء بالشواهد المؤيدة لهذا المعنى. قال رشيد بن ترميض العنزي:

بـات يقاسيهـا غـلام كـالـزلم ليس بـراعي إبـل ولا غـنم[5]

وذو الرمة يصف الإبل وشدة سيرها وتفريق أخفافها للحصى فيقول:

تفض الحصى عن مجمرات وقيعة كـأرحاء رقـد زلمتهـا المنـاقـر[6]

وفي هذا المعنى قال المزرد بن ضرار الذبياني يصف جواده وأنه ضامر لم يرهله الشحم فأصبحت أضلاعه مستوية كما تسوى الأزلام أو القدح:

لـه طحـر عـوج كـأن مضيغهـا قـداح بـراهـا صـانـع الكف نـابـل
وصم الحـوامي ما يبـالي إذا جـرى أو عث نقـاعنـت لـه أم جنـادل[7]

والمرقش الأكبر يصف عدو ناقته مشبهاً لذلك بعدو ثور وحشي أفرد من قطيعه وهو في خفته واستوائه كالسهم المشذب المسوى:

تغـدو إذا حـرك مجـدافهـا عـدو ربـاع مفـرد كـالـزلم[8]

---

(3) البيان والتبيين للجاحظ ج 2 ص 353 ت ع هارون ط دار الفكر.

(4) معجم مقاييس اللغة ت ع هارون ج 3 ص 18 ط الحلبي.

(5) تهذيب اللغة للأزهري/ ت البردوني ج 13 219 ط الدار المصرية للتأليف ولسان العرب.

(6) انظر تهذيب إصلاح المنطق للتبريزي ص 885 وما بعدها ولسان العرب 269/12.

(7) المفضليات ص 96.

(8) نفس المصدر ص 230.

وتكرر تشبيه الوعل بالسهم المزلم في شعر هذا الشاعر حيث قال:

لـو كـان حيّ نـاجياً لنجـا   من يـومـه المـزلم الأعصم[9]

والزلمة هنة كالقرط معلقة في رقبة الشاة فإذا كانت في أذنها فهي مزنمة بالنون، وتوصف أظلاف البقرة الوحشية بالمزلمة على التشبيه، قال لبيد:

حتى إذا انحسر الظلام وأسفرت   بكـرت تـزل عن الثـرى أزلامهـا

ويقال للدهر الأزلم الجذع لأن إصابته نافذة كإصـابة السهم المشـذب المقوم، واستعاره شاعر لكسرى حيث قال:

يـا قوم بيضتكم لا تفضخن بهـا   إني أخاف عليها الأزلم الجذعا[10]

وبهذا يتضح أن المادة تدور حول معنى التسوية والخفة والرشاقة، ولكن هذا المعنى اللغوي توارى خلف معنى اصطلاحي نقل الكلمة من الوصفية إلى الاسمية حيث أصبحت كلمة أزلام تطلق على مجموعة من السهام غير المراشة وضعت تحت حراسة الكهنة في جوف الكعبة أمام تمثال الصنم هبل، وكتبوا على كل سهم عبارة خاصة تناسب الغرض المحتكم من أجله وكانوا يلجؤون إليها لتحكم في بعض ما يعرض لهم من مشكلات الحياة التي يرون أن حلها يحتاج إلى نجدة قضائية من الغيب.

فإذا شكوا في نسب طفل كان لهم من السهام صريح وملصق فإذا خرج الأول ألحقوه، وإذا خرج الثاني دفعوه.

ونظراً لتحريم هذا العمل في الإسلام فإن المعلومات عنه ناقصة مبتورة فابن الكلبي يذكر منها صريح وملصق، وقدح على الميت وقدح على النكاح وثلاثة لم تفسر لي (كما قال)[11].

---

(9) نفس المصدر ص 238.

(10) شمس العلوم لنشوان الحميري 324/2.

(11) الأصنام/ هشام بن محمد بن السائب الكلبي، تحقيق أحمد زكي باشا ص 18 ط دار الكتب المصرية 1924.

وابن هشام يذكر العبارات التي تكتب على كل سهم من السبعة وهي:

1 ـ العقل (دفع دية القتيل).

2 ـ نعم.

3 ـ لا.

4 ـ منكم.

5 ـ ملصق.

6 ـ من غيركم.

7 ـ المياه[12].

ويبدو أن ما يكتب ليس ثابتاً وإنما يخضع للمناسبة حيث ورد في قصة سراقة الآتي ذكرها سهم كتب عليه: «لا يضره» مع أنهم لم يذكروا هذه العبارة.

وبالإضافة إلى هذه الأزلام المحاطة بهالة من القداسة الرسمية لتستشار في المهمات الكبيرة كان بعض الأشخاص يتخذون لأنفسهم أزلاماً يستشيرونها في أمورهم الخاصة، وهي ثلاثة أحدها يكتبون عليه افعل ويسمونه الآمر، والثاني لا تفعل ويسمونه الناهي والثالث غفل لا كتابة عليه فإذا خرج أعاد الكرة من جديد.

وقد لجأ إليها سراقة حينما أراد ملاحقة الرسول ﷺ وأبي بكر عند هجرتهما للمدينة[13].

وهذا المسلك يمثل الاستسلام الذي يضعف الشخصية ويقضي على الإرادة اتكالاً على العناية الغيبية التي تخبر عنها تمتمات الكهان وحركات الطير وخطوط الرمل ووقع الحصى.

وقد رفض فريق من الشعراء هذا الاعتقاد ومنهم لبيد إذ قال:

لعمرك ما تدري الطوارق بالحصى ولا الزاجرات الطير ما الله صانع

---

(12) انظر السيرة لابن هشام بتحقيق السقا وآخرون ج 1 ص 152 ط 2 مصطفى البابي الحلبي (1955 م) وتاريخ الطبري م 1 ص 437 وما بعدها ط 1 مؤسسة عز الدين.

(13) سيرة ابن هشام القسم الأول ص 489.

ومدح الحطيئة أبا موسى الأشعري بقوله:

لم يزجر الطير إذ مرت به سنحاً ولا يفيض على قسم بأزلام[14]

وقال طرفة متهكماً على مقتسم بها:

أخذ الأزلام مقتسما فأتى أغواهما زلمه

وقد سجل التاريخ مجموعة حوادث كان القرار النهائي فيها استجابة لما أشارت به الأزلام ومن أشهرها قصة نذر عبد المطلب ـ جد النبي ﷺ ـ أن يذبح أحد أبنائه قرباناً للآلهة إن رزق بعشرة أبناء وقد خرج السهم على عبد الله والد الرسول ثم فداؤه بالإبل والقصة أشهر من أن تعاد[15].

وأحياناً تكون مصيبة الشخص أكبر من أن تهدى منها نواهي الأزلام فيتمرد الشخص على نصائحها، ومن حوادث هذا النوع: ما روي أن ذا الخلصة ـ أحد أصنامهم ـ كانت أمامه أزلام يحرسها كاهن فأتاه رجل ـ قيل هو امرؤ القيس ـ يستشيره في الأخذ بثأر أبيه، فخرج السهم الناهي ـ لا تفعل ـ فضرب القداح وقال:

لو كنت يا ذا الخلص الموتورا مثلي وكان شيخك المقبورا

لم تنه عن قتل العداة زورا[16]

وكما كان يلجأ إليها لمعرفة أمر يتلقونه من الغيب في نظرهم كانوا يلجؤون إليها في حالة المقامرة «المَيسر» وذلك أنهم يشترون الجزور بثمن معين يضمنونه لصاحبها بحيث يدفعه من تخرج السهام بإلزامه بالدفع.

ومن هذا ما ذكره سلامة بن جندل مفتخراً بسخائهم في دفع أثمان عالية للنوق الكبيرة التي تشترى للميسر إذ قال:

قد يسعد الجار والضيف الغريب بنا والسائلون ونغلي ميسر النيب[17]

---

(14) لسان العرب 12/269.

(15) انظر المصدرين السابقين.

(16) الأصنام لابن الكلبي ص 35.

(17) المفضليات 120.

وأبو ذؤيب الهذلي يصور سيطرة حمار وحش على أتنه بأنه يشبه لاعب القمار الذي يضم إليه قداح الميسر إذ قال:

وكـأنـهـن ربـابـة وكـأنـه يسر يفيض على القداح ويصدع[18]

وسهام الميسر أحد عشر سهماً منها سبعة لها حظوظ وأربعة غفل، والأول من السهام: الفذ، وفيه علامة واحدة وله نصيب وعليه نصيب.

الثاني: التوأم، فيه علامتان وله نصيبان وعليه نصيبان.

الثالث: الرقيب.

الرابع: الحلس.

الخامس: النافر والنافس أيضاً.

السادس: المسبل.

السابع: المعلى ولكل منها علامات وله حصص وعليه غرم بحسب ترتيب منزلته، والمعلى أفضلها ولهذا يقولون: له القدح المعلى في هذا الميدان.

وبهذا تكون مجموعة الفروض ثمانية وعشرين فرضاً والجزور تقسم كذلك.

أما الأغفال فتزداد لتكثير العدد على الذي يجيلها فلا يجد إلى الميل مع أحد سبيلاً، فهي لا غنم لها ولا غرم عليها.

وهي المصدر والسفيح والمضعف والمنيح[19].

والذي استطعت العثور عليه منها في الشعر العربي السفيح في قول طرفة:

وجـامـل خـوع مـن نـيـه زجر المعلى أصلاً والسفيح[20]

والمنيح في شعر عروة بن الورد حين ذكر الصعلوك الذي يغير على أعدائه فيبادرون بزجره كما يزجرون القدح الذي لا نصيب له إذ قال:

---

(18) نفس المصدر 424.

(19) انظر تفسير القرطبي ج 1 ص 866 ط كتاب الشعب.

(20) لسان العرب ج 2 ص 486 ط صادر.

مـطلاً على أعدائـه يزجـرونـه   بساحتهم زجر المنيح المشهر[21]

قال ابن قتيبة «المنيح قدح مستعار وهو أحد الأغفال فإذا خرج قالوا رد رد ليس لأحد»[22].

موقف الإسلام منها:

أنزل الله القرآن الكريم علاجاً لما في المجتمع من أمراض وآفات قاتلة ضربت جذورها في جميع جوانب الحياة سواء منها المادي والروحي فحرم الميسر لأنه يؤدي إلى أكل أموال الناس بالباطل.

وحرم محاولة استكشاف الغيب بـالأزلام لأن ذلك يلغي إرادة الإنسـان واختياره اعتماداً على مصادفات لا أساس لها من علم ودين.

وقد ورد ذكر الميسر ثلاث مرات في القرآن الكريم وورد ذكر الأزلام مرتين، وتأكد تحريمهما لـورودهما ضمن محـرمات مجمـع عليها معلومـة من الدين بالضرورة.

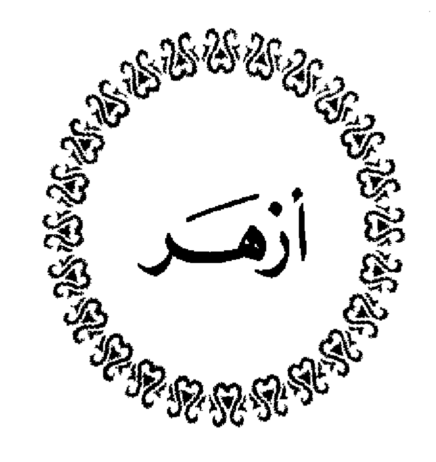
اقرأ الآيات 219 البقرة، و 3 و 90 و 91 المائدة، وحينما فتح الرسول ﷺ مكة طاف بالبيت ودخل الكعبة فرأى صور الملائكة وإبراهيم وفي يده الأزلام يستقسم بها فقال: «قاتلهم الله جعلوا شيخنا يستقسم بالأزلام، ما شأن إبراهيم والأزلام ثم أمر بتلك الصور فطمست»[23].

---

(21) ديوان عروة بشرح ابن السكيت ت الملوحي ص 72 ط وزارة الثقافة دمشق 1966 م.

(22) المعاني الكبير/ عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري ج 3 ص 1155 ط 1/ 1984 م دار الكتب العلمية.

(23) المختصر في أخبار البشر/ عماد الدين إسماعيل أبو الفداء ج 1 ص 144 ط دار المعرفة بيروت.



الأستاذ السائح علي حسين

الأزهر لغة: الأبيض المشرق والمؤنث زهراء، ومنه قول كعب بن زهير يصف صحابة رسول الله ﷺ:

يمشون مشي الجمال الزهر يعصمهم ضرب إذا عرد السود التنابيل

وقول الراعي النميري:

تقلب خدين كالمصحفيـ ـن خطهما واضح أزهر

وقد أطلقه الفاطميون على المسجد الجامع فأصبح جامعاً وجامعة وفي تسميتهم إياه أزهر تفسيرات.

قيل: إشارة إلى فاطمة الزهراء التي تنتسب إليها الدولة، وقيل لأنه كان بين القصور الزاهرة آلتي تسكنها الطبقة الحاكمة.

وهذه الصيغة تنسجم مع تسمية مساجدهم فقد سموا:

الأنور، والأقمر، والأفخر.

وحينما فتح الفاطميون مصر وبدؤوا في بناء القاهرة المعزية سنة 358 هـ الموافق 969 م كان من ضمن مخطط المدينة الجديدة مسجدها الجامع الذي بدىء

في تنفيذه بعد مضي سنة واحدة تحت رعاية جوهر الصقلي قائد جيوش المعز لدين الله الفاطمي.

ولقد تم بناؤه وافتتح للصلاة في 7 رمضان 361 هـ الموافق 972 م.

وحرص الفاطميون الذين أقاموا دولتهم على أساس ديني أن يكون المسجد الجامع متمتعاً بما يليق به من حيث الموقع والبنيان، ليمكنه أن يقوم بوظيفته الدينية والاجتماعية والسياسية على الوجه الأكمل الذي تسعى الدولة لإثبات وجودها من خلاله.

وفي السنوات الأولى كانت وظيفته مقصورة على إقامة الصلاة ولا تلقى فيه دروس الوعظ والإرشاد إلا نادراً وبصورة غير منتظمة، وأول من بدأ التدريس به بصورة منتظمة القاضي علي بن النعمان بن محمد سنة 365 هـ حيث قرأ كتاباً من تأليف والده.

وحينما تولى الوزارة أبو الفرج يعقوب بن كلس جلس في شهر رمضان سنة 369 هـ بالجامع وقرأ للناس كتاباً ألفه في الفقه الشيعي وهو المعروف بالرسالة الوزيرية.

ثم أشار على الخليفة العزيز بتعيين مدرسين منتظمين لتعليم الناس، فوافق على ذلك وأمر ببناء رواق لطلبة العلم، وملجأ للفقراء ملحقاً بالجامع وكلف ابن كلس بالإشراف على شؤون الأزهر بالإضافة إلى توليه وزراتي السيف والقلم (الحربية والمعارف) وبذلك يعتبر أول شيوخ الأزهر من الناحية الإدارية.

ونتيجة اهتمام الخليفة ووزيره به فقد وقفت عليه بعض العقارات وتوالى اهتمام الفاطميين به.

وفي بداية القرن الخامس (404 هـ) ظهر منافس لهذا المسجد تمثل في مسجد الحاكم ودار الحكمة حيث اجتذبا حلقات الدرس واستمر الاهتمام بهذا المسجد جامعاً للصلاة بصورة أساسية وإن لم تنقطع منه الدراسة بصورة كاملة. والذي يلاحظ على سياسة الفاطميين الأول هو المرونة وعدم التعصب الظاهر

لمذهبهم الشيعي، فقد تولى القضاء والوزارة بعض السُّنة، بل قد تولى الوزارة غير المسلمين من اليهود والأقباط.

وفي الأزهر كان يجلس المدرس الشيعي أبو الحسن القيرواني بجانب المدرس المالكي أبو طاهر البغدادي.

وحينما سقطت الدولة الفاطمية على يد صلاح الدين الأيوبي حاول طمس كل ما يمت بصلة إلى الدعاية للمفكر الشيعي، ولأنه كان شافعي المذهب ومصر تحتضن ضريح الشافعي ومنها انتشر مذهبه فلم يجد صلاح الدين مشقة في عزل قضاة الشيعة سنة 566 هـ وتعيين قضاة شافعيين بدلاً منهم.

واستناداً على فتوى من القاضي الشافعي الذي لا يجيز تعدد مساجد الجمعة في المدينة الواحدة فقد أوقف صلاة الجمعة في الجامع الأزهر، وألغى بعض أوقافه التي أوقفها الحاكم عليه.

وقد استمر أفول الأزهر قرناً كاملاً حتى سقطت الدولة الأيوبية وقامت بدلاً منها دولة المماليك فأعاد إليه الظاهر بيبرس خطبة الجمعة سنة 665 هـ كما عاد إليه النشاط العلمي واهتمام الدولة به.

ولم يكن اهتمام المماليك بإحياء نشاطه لإيمانهم بفكر الشيعة، بل لأن الفكر الشيعي قد أسبل عليه ستار النسيان في مصر بالكامل.

وتنافس الحكام على توسعته وتجديده، وكانت أكبر إضافة في عهد السلطان قايتباي سنة 900 هـ وأشهرها تلك المئذنة المزدوجة الفريدة التي بناها السلطان الغوري سنة (915 هـ) ولا زالت تمثل شعاراً للأزهر لا يماثله غيره.

وفي العهد العثماني وعهد محمد علي تعرض الأزهر للإهمال واستولت الدولة على الكثير من أوقافه، ولا يستثنى من ذلك إلا فترتا عبد الرحمن كتخذا الذي جدده وأضاف إليه إضافات مهمة سنة (1167 هـ) والثانية في عهد الخديوي توفيق حيث بنيت المكتبة سنة 1314 هـ وفرشت أرضه بالرخام والسجاد.

وخلال مدة تزيد على الألف سنة وصل شكله المعماري إلى صورته الحالية

حيث بلغت مساحته 12000 متر مربع وأسطواناته 375 أسطوانة وقد كان وقت إنشائه 76 أسطوانة ومساحته أقل من ربع المساحة الحالية.

وإذا كان الأزهر الجامع لا يقع في الصدارة في العالم الإسلامي على الرغم من قدمه، فإنه جامعة حافظت على الدراسات العربية والإسلامية، ويعتبر من أقدم الجامعات في العالم.

ونتيجة ما أصاب العالم الإسلامي من نكبات بسقوط الأندلس وغارات المغول والتتار والصليبيين في المشرق الإسلامي فقد بقي الأزهر هو الملاذ للعالم الإسلامي من طنجة إلى أندونيسيا.

وقد ساعد على تسنمه مركز القيادة والتوجيه الروحي في العالم الإسلامي ما التزمه القائمون عليه من عهد صلاح الدين على دراسة الفكر الإسلامي بمدارسه السنية الأربع. وفي أوائل هذا القرن اتسع النظر في الفقه الإسلامي فأصبحت الكثير من المدارس الإسلامية مقبولة ومعترفاً بها وهي الظاهرية، والـزيديـة، والجعفرية، والإباضية، بالإضافة إلى المدارس السنية المعروفة.

هذا إلى موقع مصر المتوسط في قلب العالم الإسلامي وما يمتاز به شعبها من كرم وضيافة واحترام وحب للغرباء جعلتها قبلة طالبي الاستزادة من العلم بلغة الضاد والهداية من كتاب الله وسنة رسوله.

ولهذه الأسباب ـ وبخاصة عدم فرض اتجاه فكري معين على الدارس ـ أصبح الأزهر أبعد شهرة من القرويين الذي بني سنة 245 هـ أي قبله بأكثر من مائة عام.

وقد ألم بالأزهر ما ألم بالعالم الإسلامي من تقدم وانحطاط وما أصابه من نهضة وجمود، ولكنه في جميع الظروف وأحلكها كان قارب الأمان الذي تفزع إليه الأمة وقائدها لمواجهة جبروت الاستعمار والظلم والطغيان.

وباعتباره الحصن الذي يحافظ به المسلمون على دينهم ولغتهم وتراثهم فقد كان هدفاً مهماً من أهداف الاستعمار الغربي، ولأن إفساده يجعل إفساد كل ما هو

عربي وإسلامي هيناً ميسوراً فقد أصبح رجاله في موقف دفاعي يتسم بالشك والريبة في نوايا التغيير وأصبح موقفهم من كل جديد أقرب إلى التزمت والجمود.

وقد ظهرت حركات إصلاحية متعددة لتطوير الدراسة في الأزهر كان أولها في عهد الخديوي إسماعيل 1872 م وتلتها قوانين أخر، منها: قانون سنة 1936 م الذي جعل الدراسة الجامعية في كليات ثلاث، الشريعة، وأصول الدين، واللغة ومدة هذه الدراسة أربع سنوات يليها ستتان للتخصص المهني: القضاء، أو الدعوة، أو التدريس، أو تخصص مادة (دراسات عليا: أستاذية).

وفي سنة 1961 م صدر قانون فتح باب الدخول لكليات الأزهر أمام طلاب الثانوية العامة، وفتحت كليات جديدة وطورت مناهج الدراسة في المعاهد الدينية في مراحلها ألابتدائية والإعدادية والثانوية.

وأصبحت جامعة الأزهر تضم عشر كليات هي:

1 ـ الشريعة والقانون.

2 ـ أصول الدين.

3 ـ اللغة العربية. (الدراسات العربية).

4 ـ المعاملات والإدارة.

5 ـ الهندسة والصناعات.

6 ـ الطب.

7 ـ الزراعة.

8 ـ العلوم.

9 ـ التربية.

10 ـ كلية البنات وهي نواة لجامعة متكاملة لاشتمالها على الأقسام التالية: الطب، العلوم، التجارة، الدراسات العربية والدراسات الإسلامية، الدراسات الاجتماعية والنفسية، اللغة الإنكليزية، الترجمة الفورية.

بالإضافة إلى إرجاع نظام الدراسة القديم داخل المسجد، وفتح باب التعلم أمام جميع الناس.

مراجع البحث

1 ـ دائرة المعارف الإسلامية ج 3 ص 183 وما بعدها ط كتاب الشعب.

2 ـ القاموس الإسلامي: أحمد عطية الله ج 1 ص 79 وما بعدها ط 63/1 النهضة المصرية.

3 ـ دائرة معارف القرن العشرين ج 4 ص 620 وما بعدها ط 71/3 دار المعرفة.

4 ـ تاريخ الملك الظاهر/ عز الدين بن شداد ص 345 ـ 360 ت أحمد حطيط ط فرانز شتايز بفيسبادن/ 83 م.

5 ـ الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري/ آدم متز/ ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة ج 2 ص 127 ط 67/4 دار الكتاب العربي.

6 ـ مجلة الأزهر السنة 47 العدد 1 ص 702 وما بعدها.

7 ـ مجلة الهلال السنة 17 الجزء 1909/6 ص 341 وما بعدها.

8 ـ مجلة العربي:
يناير 60 ص 16 وما بعدها.
سبتمبر 81 ص 34 وما بعدها.
أكتوبر 82 ص 287 وما بعدها.
يونيو 83 ص 295 وما بعدها.

9 ـ مجلة لواء الإسلام:
يوليو 1950 ص 144 وما بعدها.
أكتوبر 1949 ص 66 وما بعدها.



استبدال

الأستاذ محمد منصف القماطي

مصدر للفعل السداسي (استبدل) المزيد بالألف والسين والتاء الدالة على الطلب. وهي هنا دالة على طلب شيء لجعله مكان شيء آخر.

وأصله الثلاثي (ب. د. ل). يدل على شيئين:

الأول: إقامة شيء مكان شيء آخر.

الثاني: وجع في اليدين والرجلين والمفاصل.

وقد تكررت مادة (الباء والدال واللام) في القرآن الكريم، أربعاً وأربعين مرة بمعناها الأول، وهو تغيير شيء بشيء، أو مجرد التغيير، وإن لم يؤت للمبدول ببدل.

وقد خصت العرب الفعل الثلاثي المجرد (بدل) (بكسر الدال) من (باب عمل) بالدلالة على المعنى الثاني. واستعمال (بدل) ثلاثياً (بفتح الدال) على المعنى الأول جائز، وهو متعد. وقد روى ذلك ابن منظور في لسان العرب المحيط[1]. إلا أن العرب استعملت للمعنى الأول الفعل مزيداً بالتضعيف (بدّل)

(1) جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور: لسان العرب المحيط (إعداد وتصنيف يوسف خياط) ط. دار لسان العرب، بيروت. مادة (ب.د.ل.).

وبالهمزة (أبدل) وبالألف (بادل) وبالتاء والتضعيف (تبدّل) وبالتاء والألف (تبادل) وبالألف والسين والتاء (استبدل).

وتتعدى هذه الأفعال إلى مفعولين بدون الجار، وبه، وأكثر ما يكون بالباء. قال الله عز وجل في حق قوم (سبأ) الذين مزقهم الله شر ممزّق **﴿وبدّلناهم بجنتيهم جنتين ذواتي أكل خمط وأثل وشيء من سدر قليل﴾**(2) وقال سبحانه وتعالى في التحذير من العدول عن الإيمان إلى الكفر: **﴿ومن يتبدل الكفر بالإيمان فقد ضل سواء السبيل﴾**(3). وقال سبحانه وتعالى في النهي عن أكل أموال اليتامى: **﴿ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب﴾**(4) وقال تبارك وتعالى في حق الرسول ﷺ: **﴿لا يحل لك النساء من بعد ولا أن تبدّل بهنّ من أزواج ولو أعجبك حسنهن إلا ما ملكت يمينك﴾**(5) وقال جل شأنه في حق بني إسرائيل لتركهم ما أنزل الله عليهم من المن والسلوى، وطلبهم ما دونه وهو البقل والقثاء والفوم والعدس والبصل: **﴿أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير﴾**(6).

وقد تتعدى هذه الأفعال إلى المفعول الثاني بمن وهي كالباء في الدلالة على البدلية. وفي ذلك يقول ابن مالك في الخلاصة(7):

* ومن، وباء يفهمان بدلا *

قال الله جل شأنه في وعد المستضعفين بالتمكين في الأرض: **﴿وليبدلنهم من بعد خوفهم أمناً﴾**(8).

وقد تحذف الباء ومن وتقام (غير) أو (مكان) مكانهما، كما في قوله عز وجل

---

(2) سورة سبأ، آية: 16.
(3) سورة البقرة، آية: 108.
(4) سورة النساء، آية: 2.
(5) سورة الأحزاب، آية: 52.
(6) سورة البقرة، آية: 61.
(7) أبو عبد الله بدر الدين محمد بن مالك (ابن الناظم): شرح ألفية ابن مالك (تحقيق د. عبد الحميد السيد محمد عبد الحميد، ط. دار الجيل (بيروت) ص 363.
(8) سورة النور، آية: 55.

في وصف يوم القيامة: ﴿يوم تُبدَّلُ الأرض غير الأرض والسموات﴾[9] وكما في قوله سبحانه وتعالى في مهور المطلقات: ﴿وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً﴾[10].

وقبل عشرين سنة ونيف عرض الأستاذ عباس حسن على مجمع اللغة العربية بالقاهرة رأياً له بدخول الباء على المأخوذ أو المتروك، ولكن المجمع رد الرأي، وأقر دخول الباء على المتروك فقط وفاقاً لأساليب القرآن الكريم، وحرصاً على الدقة اللغوية في التفريق بين المأخوذ والمتروك بالباء، وهو ما من شأنه أن يجعل الكلام سالماً من اللبس والغموض. فإن قيل: «(يستبدل بالمادة الرابعة من القانون كذا النص الآتي) فهم من هذا النص بسرعة أن المادة الرابعة هي المتروكة المعدلة والنص الآتي هو النص القانوني الجديد الذي حل محل المادة الرابعة السابقة... وإن قيل (يستبدل في وظيفة كذا محمد سعيد بخالد عمر) فهم من صيغة هذا القرار أن الموظف الجديد المعين في وظيفة كذا هو محمد سعيد الذي حل محل خالد عمر»[11].

ومن المعلوم أن معاني الباء الجارة البدل، كما في قول الرسول ﷺ: «لا يسرني بها حمر النعم»[12] وفيه دخول الباء على المبدول.

إلا أن من معاني الباء الجارة أيضاً العوض أو المقابلة، وهي تدخل على المفعول الثاني بصرف النظر عن كونه مأخوذاً أو متروكاً مثل: اشتريت البيت بالسيارة، وبعت البيت بالسيارة. وغيرت الجزء الأول بالجزء الثاني، وغيرت الجزء الثاني بالجزء الأول. ولعل هذه الباء سبب خطأ بعض الكتاب في إدخال الباء على المأخوذ لا على المتروك.

---

(9) سورة إبراهيم، آية: 48.

(10) سورة النساء، آية: 20.

(11) عبد اللطيف الشويرف: «لغويات: الباء في مادة (ب.د.ل.)» المجلة القومية للإدارة، ع (3) لعام 1986 م.

(12) شرح ألفية ابن مالك لابن الناظم، ص 364.

المصادر والمراجع:

1 ـ حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك لمحمد بن علي الصبان، ط. دار إحياء الكتب العربية لعيسى البابي الحلبي وشركاه، ج 2.

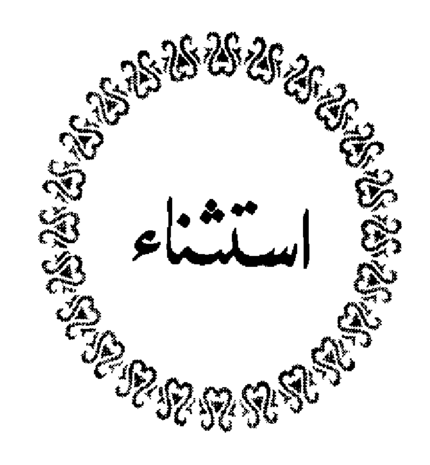
2 ـ شرح ألفية ابن مالك لابن الناظم، ط. دار الجيل (بيروت) (تحقيق د. عبد الحميد السيد محمد عبد الحميد).

3 ـ لسان العرب المحيط لمحمد بن مكرم بن منظور، ط. دار لسان العرب (بيروت) (إعداد وتصنيف: يوسف خياط) المجلد (1).

3 ـ المجلة القومية للإدارة، العدد (3) 1986 م.

4 ـ معجم مقاييس اللغة لأبي الحسين أحمد بن فارس ط. دار الكتب العلمية (تحقيق محمد عبد السلام هارون) ج 1.

5 ـ المعجم الوسيط: عمل مجمع اللغة العربية: إبراهيم مصطفى وآخرون، ط. دار المعارف (1980 م). ج 1.



استثناء

الأستاذ محمد منصف القماطي

مصدر للفعل السداسي (استثنى) وأصله اللغوي (ث.ن.ى) الذي يفيد عطف الشيء وردّه على نفسه، أو الصرف والإبعاد.

وعبّر ابن فارس عن ذلك في معجمه مقاييس اللغة[1] بتكرير الشيء مرتين، أو جعله شيئين متواليين أو متباينين، ومثل له بقولك: ثنيت الشيء ثنياً إذا طويته. وتأوّل الاستثناء على ذلك فقال: «وذلك أن ذكره يثني مرة في الجملة، ومرة في التفصيل، لأنك إذا قلت: خرج الناس، ففي الناس زيد وعمرو، فإذا قلت إلا زيداً فقد ذكرت به زيداً مرة أخرى ذكراً ظاهراً. ولذلك قال بعض النحويين: إنه خرج مما دخل فيه»[2] ولو تأوّل ابن فارس الاستثناء بالصرف والإبعاد لكان أحسن.

والاستثناء مصطلح نحوي وبلاغي، وهو في النحو يطلق على أحد أساليب العربية لإفادة معنىً: إخراج شيء من حكم سابق له. وعناصر هذا الأسلوب ثلاثة هي:

---

(1) أبو الحسين أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة (تحقيق محمد عبد السلام هارون) ط دار الكتب العلمية مادة ث.ن.ى.

(2) السابق.

1 ـ ما يتعلق به الحكم، ويسمى مستثنى منه.
2 ـ ما خرج عن الحكم، ويسمى مستثنى.
3 ـ أداة رابطة، وتسمى أداة الاستثناء.

ففي قولنا: (حضر الموظفون إلا المديرَ) أسندنا إلى الموظفين حكم الحضور وأخرجنا المدير من هذا الحكم. فالموظفون مستثنى منه والمدير مستثنى وأداة الاستثناء هي إلا.

وقد يذكر المستثنى منه وقد يحذف، فإن ذكر سمي الاستثناء تاماً كما في المثال السابق، وإن حذف سمي الاستثناء مفرَّغاً، كما في قول الله (جل شأنه): ﴿ولا تقولوا على الله إلا الحق﴾[3] وكقولنا: (ما قرأت إلا بحثاً).

وقد يكون المستثنى بعضاً من المستثنى منه وربما لا يكون، فإن كان بعضاً منه سمي الاستثناء متصلاً، كما في قولنا: (سلمت على الضيوف إلا واحداً) وإن لم يكن المستثنى بعضاً من المستثنى منه سمي الاستثناء منقطعاً، كما في قول القائل: (أضاءت المصابيح إلا غرفةً). والفرق بين الاستثناء المتصل والمنقطع من حيث المعنى أن الأول يفيد التخصيص، لكن الثاني يفيد الاستدراك.

وقد يتقدم المستثنى على المستثنى منه، في بعض تراكيب الكلام، كما في قول الكميت:

ومـا لي ـ إلا آلَ أحمـد ـ شيعـةٌ وما لي ـ إلا مذهبَ الحق ـ مذهبُ

وأدوات الاستثناء بعضها أصليّ في الاستثناء، وبعضها غير أصليّ فيه. وهي تتفاوت في الاستعمال من حيث الكثرة والقلة، ولكن (إلا) تعتبر أم الباب لأصالتها في الاستثناء، ولكثرة استعمالها، وكثرة أحكامها.

وتصنّف أدوات الاستثناء إلى:

1 ـ حروف، وهي: إلا، ولمّا (في بعض تراكيب الكلام كقول الله (عز

(3) سورة النساء، آية: 170.

وجل): ﴿إن كل نفس لمّا عليها حافظ﴾[4].

2 ـ أسماء، وهي: غير، وسوى (بكسر السين أو ضمها مع القصر) وسواء (بفتح السين أو كسرها مع المد) وبيد.

3 ـ أفعال، وهي: ليس، ولا يكون، وما عدا، وما خلا، وحاشا (وما حاشا، وحاش، وحشا نادراً).

4 ـ أفعال وحروف، وهي: عدا، وخلا، وحاشا.

ويتسلط الأثر الإعرابي لأدوات الاستثناء على المستثنى. وأحكامه متنوعة يغلب عليها النصب، وقد تتردد بينه وبين الاتباع، أي اتباع المستثنى للمستثنى منه على البدلية، أو بحسب العامل قبل الأداة حينما تكون الأداة ملغاة، كما قد يأتي مجروراً. ومردّ هذه الأحكام إلى كون الكلام مثبتاً أو منفياً أو شبه منفي، وكون الأداة تعد فعلاً أو حرف جر. (انظر الجدول).

الاستثناء في اليمين:

ذكر الإمام ابن رشد في (بداية المجتهد، ونهاية المقتصد)[5] أن الإجماع منعقد على أن الاستثناء بالجملة له تأثير في حل الأيمان، إذا اجتمع في الاستثناء ثلاثة شروط:

1 ـ أن يكون الاستثناء متناسقاً مع اليمين.
2 ـ أن يكون الاستثناء ملفوظاً به.
3 ـ أن يكون الاستثناء مقصوداً من أول اليمين.

وفرّق بعض الفقهاء بين الاستثناء بإن شاء الله أو إلا أن يشاء الله، والاستثناء بإلا وإحدى أخواتها فقصروا الاستثناء بمشيئة الله على ما لا يتعلق بحقوق الغير

---

(4) سورة الطارق، آية: 4.

(5) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد (الحفيد): بداية المجتهد، ونهاية المقتصد ط مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ج 1، ص 352.

المثال	الاستثناء: تام	مفرغ	متصل	منقطع	الأداة	الإعراب	السبب
1ـ قال (تعالى) في سورة البقرة: 274 ﴿فشربوا منه إلا قليلاً منهم﴾	–		–		إلا	وجوب النصب	التمام والاتصال والإثبات
2ـ اشتغل عمالك إلا عمالَ خالد	–			–	إلا	وجوب النصب	التمام والانقطاع
3ـ قال (تعالى) في سورة النساء: 156 ﴿ما لهم به من علم إلا اتباعَ الظن﴾	–			–	إلا	وجوب النصب	التمام والانقطاع
4ـ يظفر ـ إلا العجلانَ ـ كل الناس	–		–		إلا	وجوب النصب	تقدم المستثنى
5ـ قال (تعالى) في سورة النساء. 65 ﴿ما فعلوه إلا قليلٌ منهم﴾	–		–		إلا	جواز النصب والاتباع	التمام والاتصال والنفي
6ـ قال (تعالى) في سورة هود: 80 ﴿ولا يلتفت منكم أحد إلا امرأتُك﴾	–		–		إلا	جواز النصب والاتباع	التمام والاتصال وشبه النفي
7ـ لا أتبع إلا الحقَّ		–			إلا	بحسب العامل (مفعولية)	التفريغ والنفي
8ـ قال (تعالى) في سورة الأحقاف: 34 ﴿فهل يهلك إلا القوم الفاسقون﴾		–			إلا	بحسب العامل (نائب فاعل)	التفريغ وشبه النفي
9ـ أقبل الأهل غيرَ عليٍّ	–		–		غيرَ	وجوب نصب (غير) وجرّ المستثنى بالإضافة	التمام والاتصال والإثبات
10ـ ما أقبل الأصحاب إلى النزهة غيرُ عليٍّ	–		–		غيرُ	جواز نصب واتباع (غير) وجر المستثنى بالإضافة	التمام والاتصال والنفي
11ـ قام القوم ليس بكراً	–		–		ليس	وجوب النصب	خبر ليس
12ـ قال لبيد بن ربيعة: * ألا كل شيء ما خلا اللهَ باطلُ *	–		–		ما خلا	وجوب النصب	مفعول به
13ـ زرت أصدقائي ما عدا اثنين	–		–		ما عدا	وجوب النصب	مفعول به
14ـ دخل الشهود خلا / عدا / حاشا واحدٍ	–		–		خلا / عدا / حاشا	جواز النصب على المفعولية والجر على أن الأداة جارة	مفعول به أو مجرور بحرف الجر

(غير)

كالنكاح والدين، لأن اليمين على نية المحلّف لا الحالف. أما الاستثناء بإلا أو إحدى أخواتها فجعلوه صالحاً في الجميع كأن يحلف الحالف: (والله لن يأكل سمناً إلا في الشتاء) أو (والله لن يأكل سمناً إلا أن يشاء الله).

الاستثناء في البلاغة:

وفي البلاغة يستعمل الاستثناء لتأكيد المدح بما يشبه الذم، كقول النابغة الذبياني:

ولا عيب فيهم، غيـر أن سيـوفهم بهنّ فلول، من قـراع الكتـائب

كما يستعمل للاحتراس، كقول طرفة بن العبد:

فسقى ديارك، غير مفسـدها، صـوب الربيـع، وديمة تهمي

المصادر والمراجع

1 ـ بداية المجتهد، ونهاية المقتصد للإمام أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشـد (الحفيد) ط مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ج 1.

2 ـ بلغة السالك، لأقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك للشيخ أحمد بن محمد الصّاوي على الشرح الصغير للشيخ أحمد بن محمد بن أحمد الدردير، ط (1372 هـ ـ 1952 م) ج 1.

3 ـ حاشية الصبّان على شرح الأشموني، على ألفية ابن مالك، لمحمد بن علي الصبّان، ط دار إحياء الكتب العربية لعيسى البابي الحلبي وشركاه، ج 2.

4 ـ الشامل (معجم في علوم اللغة العربية ومصطلحاتها) لمحمد سعيد اسبر وبلال جنيدي، ط دار العودة (بيروت 1981 م).

5 ـ شرح المفصل ليعيش بن علي بن يعيش، ط عالم الكتب (بيروت) ج 2.

6 ـ كتاب سيبويه لأبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر ط دار الكتب (بيروت) ج 2.

7 ـ لسان العرب المحيط لمحمد بن مكرم بن منظور، ط دار لسان العرب (بيروت) (إعداد وتصنيف: يوسف خياط) المجلد (1).

8 ـ معجم البلاغة العربية: د. بدوي طبانة، منشورات جامعة طرابلس (كلية التربية) ج 1.

9 ـ معجم مقاييس اللغة لأبي الحسين أحمد بن فارس، ط دار الكتب العلمية (تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون) ج 1.

10 ـ معجم النحو، لعبد الغني الدقر، ط الثانية.

11 ـ المعجم الوسيط: عمل مجمع اللغة العربية، لإبراهيم مصطفى وآخرين ط دار المعارف (1980 م) ج 1.

12 ـ النحو الوافي لعباس حسن، ط دار المعارف بمصر، ج 2.



الاستجواب

الأستاذ حامد أبو هدرة

من فعل (جوب) في أسماء الله المجيب وهو الذي يقابل الدعاء والسؤال بالعطاء والقبول سبحانه وتعالى، وهو اسم فاعل من أجاب يجيب. والجواب معروف: رديد الكلام، والفعل أجاب يجيب عن سؤاله، والمصدر الإجابة، والاستجابة بمعنى يقال استجاب الله دعاءه. قال الله تعالىٰ: ﴿فإني قريب أجيب دعوة الداعي إذا دعاني فليستجيبوا لي﴾ أي فليجيبوني. قال الشاعر كعب بن سعد الغنوي:

وداع دعـايـا من يجيب إلى النبي   فـلم يستجبـه منـذ ذاك مـجيب

ولفظ استجابة دخلت في عدة استعمالات لتؤدي دلالات مختلفة. استعملت هذه اللفظة كمصطلح في العلوم الإنسانية كعلم الاجتماع وعلم النفس والفلسفة، وفي العلوم البحثية كعلم الأحياء وعلم الفيزياء والرياضيات.

أما لفظة الاستجواب أي الاستنطاق والاستجابة بمعنى رد الجواب ويقال استجوب أي سُئِلَ أحدهم لاختبار معارفه أو لـلاستعلام (استجـوب التلميذ. استجوب أحدهم عن ماضيه) - في اللغات الأوروبية دخلت الاستعمال سنة 1327 م (Interrogatoire) وتعني - إلى جانب ما سبق - مجموعة أسئلة يوجهها رجل القضاء

للمتهم أثناء التحقيق في قضية ما. وللتدليل على نفس المعنى هناك لفظان مترادفان (Interpellation و apostropne) دخلا الاستعمال سنتي 1352 م و 1514 م وتفيدان مجموعة أسئلة سريعة ومتتالية يوجهها رجل الشرطة بطريقة غير مألوفة للمتهم. وبالنسبة للفظة الأولى تعني طلب توضيحات توجه للحكومة من أحد أعضاء البرلمان خلال جلسة عامة. وقد شرع في تداول هذا المعنى الأخير سنة 1789 م.

المراجع

1 ـ لسان العرب: للإمام العلامة أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن المنظور الإفريقي المصري، دار صادر، بيروت.

2 ـ القاموس المحيط: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، دار الجيل، بيروت.

3 ـ المعجم المفصل: أحمد قبش، دمشق 1985 م، ط الأولى.

4 ـ قاموس اللغة الفرنسية 1987 Robert (Petit).

5 ـ قاموس اللغة الإنكليزية 1986 English Dictionary the Che Collins.



الأستاذ عبد السلام محمد أبو سعد

الاستحاضة: أن يستمر بالمرأة خروج الدم بعد أيام حيضها المعتاد[1].

واستحيضت المرأة: استمر بها الدم بعد أيامها، فهي مستحاضة.

والمستحاضة التي يسيل دمها من عرق العاذل، وليس من الدم أو النفاس لقوله ﷺ: «إنما ذلك عرق، وليس بالحيضة»[2].

أحكام المستحاضة[3]: وللمستحاضة أحكام نجملها فيما يلي:

أولاً: المستحاضة طاهرة:

فلا يمنع دم الاستحاضة ما يمنعه دم الحيض أو النفاس، فالمستحاضة تصوم، وتصلي، وتدخل المسجد، وتقرأ القرآن، وتمس المصحف، وتطوف

---

(1) انظر: اللسان. التاج. مختار القاموس. مختار الصحاح، مادة: حيض.

(2) رواه الشيخان.

(3) انظر: الشرح الكبير 167/1 وما بعدها. بداية المجتهد 57/1 وما بعدها. البدائع 39/1 وما بعدها. المغني 310/1 وما بعدها. نيل الأوطار 314/1 وما بعدها. سبل السلام 102/1 وما بعدها. حاشية ابن عابدين 282/1 وما بعدها.

بالبيت الحرام، ويباشرها زوجها من غير كراهة.

وقد وردت أحاديث كثيرة تقرر هذه الأحكام، منها:

1 ـ حديث فاطمة بنت أبي حبيش، فقد سألت رسول الله ﷺ، فقالت: إني امرأة أستحاض فلا أطهر، أفأدع الصلاة؟. فقال ﷺ: «إنما ذلك عرق، وليس بالحيضة، فإذا أقبلت الحيضة فاتركي الصلاة، فإذا ذهب قدرها فاغسلي عنك الدم، وصلي»[4].

2 ـ إن النبي ﷺ أمر حمنة بنت جحش بالصوم والصلاة في حالة الاستحاضة[5].

3 ـ وروى أبو داود عن عكرمة عن حمنة بنت جحش أنها كانت مستحاضة، وكان زوجها يغشاها، وقال: كانت أم حبيبة تستحاض، وكان زوجها يغشاها. وكانت حمنة زوج طلحة، وكانت أم حبيبة زوج عبد الرحمن بن عوف[6] وللعلماء تفصيلات تنظر في كتب الفروع.

ثانياً: المستحاضة تتوضأ لكل صلاة:

ذهب جمهور العلماء إلى أنه يجب على المستحاضة أن تتوضأ لكل صلاة، ودليلهم: قول النبي ﷺ، لفاطمة بنت أبي حبيش: «اجتنبي الصلاة أيام محيضك، ثم اغتسلي، وتوضئي لكل صلاة»[7].

وقال المالكية: يستحب لها أن تتوضأ لكل صلاة، كما يستحب لها أن تغتسل بعد انقطاع دم الاستحاضة[8]. ولا يجب على المستحاضة إلا غسل واحد.

---

(4) رواه البخاري والنسائي وأبو داود.

(5) رواه أحمد، وأبو داود والترمذي وصححاه.

(6) نيل الأوطار: 572/1. سبل السلام: 103/1.

(7) رواه الخمسة، وانظر: نيل الأوطار 275/1.

(8) بداية المجتهد 57/1. 61.

ثالثاً: مدة حيض المستحاضة[9]:

نظراً لاستمرار الدم بالمستحاضة، فإنها تحتاج إلى تقدير مدة الحيض لتطبق عليها أحكام الحائض، ويكون الباقي دم استحاضة. وقد وردت في السنة مبادىء أساسية في هذا الموضوع منها[10]:

1 ـ العمل بتمييز لون الدم: فإذا كان لون الدم أسود، فهو الحيض، وإلا فهو استحاضة؛ لقوله ﷺ، لفاطمة بنت أبي حبيش: «إذا كان دم الحيضة فإنه أسود يعرف، فإذا كان كذلك فأمسكي عن الصلاة، فإذا كان الآخر، فتوضئي وصلي، فإنما هو عرق»[11].

2 ـ بناء المعتادة على عادتها السابقة: إذا كان للمستحاضة عادة سابقة بنت عليها وعدت أيام الحيض على عادتها. ففي رواية البخاري لحديث فاطمة بنت أبي حبيش: «ولكن دعي الصلاة قدر الأيام التي كنت تحيضين فيها، ثم اغتسلي وصلي»[12].

3 ـ رجوع المستحاضة إلى الغالب من عادة النساء إذا فقدت التمييز ولم تكن لها عادة سابقة. والغالب على النساء ستة أيام أو سبعة؛ لقوله ﷺ في حديث فاطمة السابق: «إنما هي ركضة من ركضات الشيطان؛ فتحيّضي ستة أيام أو سبعة في علم الله، ثم اغتسلي، حتى إذا رأيت أنك قد طهرت، واستيقنت، فصلي أربعاً وعشرين ليلة، أو ثلاثاً وعشرين وأيامها، وصومي، فإن ذلك مجزيك، وكذلك فافعلي في كل شهر، كما تحيض النساء، وكما يطهرن، لميقات حيضهن وطهرهن»[13]

---

(9) انظر: الدر المختار 277/1. البدائع 41/1. نيل الأوطار 271/1 سبل السلام 102/1.

(10) الفقه الإسلامي وأدلته د. وهبة الزحيلي 482/1.

(11) رواه أبو داود والنسائي، وابن حبان والحاكم وصححاه، والدارقطني والبيهقي، وانظر: نيل الأوطار 270/1 وما بعدها.

(12) نيل الأوطار 268/1. وسبل السلام 100/1.

(13) نيل الأوطار وسبل السلام، مصدران سابقان.

رابعاً: عدة المستحاضة:

يرى جمهور العلماء الأحناف أن عدة المستحاضة سبعة أشهر، وهو المعمول به عندهم، وقيل ثلاثة أشهر[14].

ويرى الشافعية والحنابلة أن عدتها ثلاثة أشهر، قياساً على الآيسة[15].

وذهب المالكية إلى أنها تمكث سنة كاملة كالمرتابة[16].

ولمعرفة مزيد من التفاصيل انظر كتب الفروع المحال عليها.

خامساً:

ولا تعد الاستحاضة من العيوب التي يحق بموجبها للزوج المطالبة بفسخ عقد النكاح، وذلك باتفاق الفقهاء[17].

---

(14) الدر المختار 828/2 بدائع الصنائع 39/1 وما بعدها.
(15) مغني المحتاج 285/3 وما بعدها. المغني 466/7 وما بعدها.
(16) الشرح الصغير 675/2. الشرح الكبير 167/1 وما بعدها. القوانين الفقهية 225.
(17) الفقه الإسلامي وأدلته 514/7.



الاستحباب

الأستاذ عبد السلام أبوناجي

(أ) لغة:

الاستحباب لغة مصدر كالاستحسان. فعله «استحب» بمعنى أحب يقال: استحب فلان الشيء إذا أحبه واستحسنه واختاره وآثره وفضله على غيره.

قال تعالى: **﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا آباءكم وإخوانكم أولياء إن استحبوا الكفر على الإيمان﴾**(1) أي آثروه عليه، وقال: **﴿الذين يستحبون الحياة الدنيا على الآخرة ويصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجاً أولئك في ضلالٍ بعيد﴾**(2) وقال: **﴿وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى﴾**(3) وعدي الاستحباب بحرف الجر «على» لتضمنه معنى الإيثار. ووزن الاستحباب - استفعال. فالسين والتاء زائدتان ومادته الأصلية «حب».

---

(1) سورة التوبة، آية: 210.

(2) سورة إبراهيم، آية: 3.

(3) سورة فصلت، آية: 16.

وانظر معجم ألفاظ القرآن الكريم مجمع اللغة العربية دار الشروق ص 123 وأساس البلاغة للزمخشري ص 71.

ت. عبد الرحيم محمود - دار المعرفة للطباعة والنشر 1402 هـ - 1982 م بيروت - لبنان.

(ب) الاستحباب شرعاً:

الاستحباب: في اصطلاح الشرع ـ معناه: رجحان الفعل مع عدم المنع من الترك فهو يدل ـ بوصفه ـ على ميلان الطبع إلى الشيء والمحبة له.

والمستحب: ما رغب فيه الشارع ولم يوجبه[4]. وإن شئت قلت: هو ما فعله النبي ﷺ مرة وتركه أخرى. ويسمى بالمندوب لدعاء الشارع إليه وبالتطوع لكونه غير واجب وبالنفل لزيادته على غيره وقد يطلق المستحب على كون الفعل مطلوباً بالجزم أو بغير الجزم فيشمل الفرض والسنة والندب، وعلى كونه بغير الجزم فيشمل الأخيرين فقط[5].

وروى الإسنوي أن المستحب اسم من أسماء المندوب. فقد جاء في نهاية السول أن المندوب سنة ونافلة ثم نقل عن الإمام الرازي قوله في كتابه المحصول: «ويسمى ـ أي ـ المندوب ـ أيضاً ـ مستحباً وتطوعاً ومرغباً فيه واستحساناً» ثم عرف الإسنوي المندوب بأنه: ما يحمد فاعله ولا يذم تاركه[6]. وعرف فقهاء الأحناف المستحب بأنه: ما لم يواظب الرسول على فعله وإن لم يفعله بعدما رغب فيه[7] كما عرفوه ـ أيضاً ـ بأنه: ما وصل إلينا بدليل دل على رجحانه إيقاعاً منه ﷺ على وجه لا يلام على تركه[8].

مراجع البحث

1 ـ القرآن الكريم.

2 ـ أساس البلاغة ـ لمحمود الزمخشري. ت. عبد الرحيم محمود ـ دار المعرفة للطباعة والنشر. بيروت. 51402 هـ/ 1982 م.

(4) المعجم الوجيز ص 130 وقوانين الأصول للقمي ص 137 وكشف الأسرار على أصول البزدوي 132/4 على ما في موسوعة جمال عبد الناصر 31/6.

(5) محيط المحيط لبطرس البستاني ص 142 مكتبة لبنان.

(6) نهاية السول 46/1 ـ 47. ط محمد علي صبيح ومعه مناهج العقول لمحمد بن الحسن البدخشي.

(7) التقرير والتحبير 223/2 على ما في الموسوعة.

(8) حاشية الرهاوي على المنار ص 727.

3 ـ الكليات ـ معجم في مصطلحات الفروق اللغوية ـ لأبي البقاء أيوب بن موسى الكفوي منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي دمشق 1981 م.

4 ـ الصحاح للجوهري. دار العلم للملايين.

5 ـ القاموس المحيط لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي ـ الطبعة الثانية 1371 هـ. 1952 م ملتزم الطبع والنشر شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده في مصر.

6 ـ المعجم الوجيز ـ مجمع اللغة العربية المركز العربي للثقافة والعلوم بيروت.

7 ـ التقرير والتحبير.

8 ـ تهذيب اللغة للأزهري تحقيق عبد الكريم الغوباوي الدار المصرية للتأليف والترجمة.

9 ـ تاج العروس لمحمد مرتضى الزبيدي ـ المطبعة الخيرية المنشأة مصر 1306 هـ.

10 ـ حاشية الرهاوي على المنار.

11 ـ كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري على أصول الإمام البزدوي.

12 ـ لسان العرب لابن منظور ـ دار صادر بيروت للطباعة والنشر ـ بيروت 1375 هـ ـ 1956 م.

13 ـ مختار الصحاح لمحمد بن أبي بكر الرازي ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب.

14 ـ محيط المحيط للبستاني مكتبة لبنان.

15 ـ مختار القاموس لطاهر الزاوي ـ الدار العربية للكتاب.

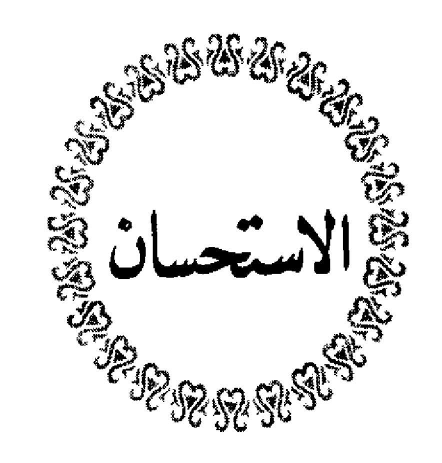
16 ـ معجم ألفاظ القرآن الكريم ـ مجمع اللغة ـ دار الشروق.

17 ـ مناهج العقول لمحمد بن الحسن البدخشي ـ مطبوع مع نهاية السول ـ ط ـ صبيح.

18 ـ موسوعة جمال عبد الناصر في الفقه الإسلامي يصدرها المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ـ القاهرة ـ 1390 هـ.

19 ـ نهاية السول ـ لجمال الدين الإسنوي ـ ط ـ محمد علي صبيح.

20 ـ قوانين الأصول للقمي.



الأستاذ مصطفى محمد الباجقني

كلية اللغات ـ جامعة الفاتح

استحسان

الاستحسان لغة: استحسن الشيء استحساناً: عَدَّه حَسَناً، والاستحسان ضد الاستقباح[1].

أما اصطلاحاً فقد تباينت عبارات القائلين به من الأصوليين تبايناً كبيراً، منها. قول أبي الحسن الكرخي: «هو أن يعدل المجتهد عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها لوجه أقوى يقتضي العدول عن الأول»[2].

ومنها أيضاً قولهم: «هو عدول المجتهد عن مقتضى القياس الظاهر، إلى مقتضى دليل ما، نصاً كان، أو إجماعاً، أو قياساً خفياً، أو ضرورة»[2].

ويقصد بالقياس الظاهر ما يتبادر إلى الأفهام، وبالقياس الخفي ما يحتاج إلى نظر وتدبر.

والأمثلة على ذلك لا يحدها الحصر، نجتزىء منها:

(1) انظر الصحاح للجوهري جـ 5 ص 2099. جـ 1 ص 394.

(2) انظر الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ص 200. وإرشاد الفحول للشوكاني ص 240. وأصول الفقه. محمد أبو زهرة ص 262. وأصول الأحكام منصور محمد الشيخ ص 197.

1 ـ دخول الحمَّام نظير أجر معين، من غير تعيين لمدة المكث داخل الحمام، ولا لكمية الماء المستعمَل، فإن القياس يقتضي عدم جوازه، لوقوع جهالتين: الأولى: مقدار الماء المستهلك. والثانية: المدة التي يمكثها المستعمِل.

ومن المعلوم أن الجهالة من الأمور التي تفسد العقود، ولكنه جاز استحساناً لجريان العرف بذلك، ولم ينكره أحد من العلماء.

2 ـ يوجب القياس ألا يأخذ الإخوة الأشقاء إذا انحصر الإرث في الأم، والزوج، والأشقاء، وأخوين لأم فأكثر. ولكن الاستحسان عند المالكية، أوجب أن يأخذوا، ويعتبروا كإخوة لأم[3].

وقد أخذ بالاستحسان الإمامان مالك وأبو حنيفة، وروى ابن القاسم عن الإمام مالك قوله: «تسعة أعشار العلم الاستحسان» وبرع الإمام أبو حنيفة فيه، حتى قيل عنه: «إنه إمام الاستحسان»[4].

وأنكره الإمام الشافعي، وأفرد في كتابه (الأم) فصلاً تحت عنوان (كتاب إبطال الاستحسان) ووصفه بقوله: «إنما الاستحسان تلذذ»[5] ونقل عن الإمام الغزالي قوله: «من استحسن فقد شرع»[6].

والاستحسان نوعان:

أحدهما: أن يقدمّ الدليل الشرعي أو العقلي لحسنه، فهذا متفق عليه وواجب العمل به؛ لأن الحسن ما حسنه الشرع، والقبيح ما قبحه الشرع.

والثاني: أن يكون على مخالفة الدليل، عندما يكون الشيء محظوراً بدليل

---

(3) انظر المصادر السابقة.

(4) انظر الموافقات للشاطبي جـ 4 ص 209. وأصول الفقه الإسلامي محمد مصطفى شلبي ص 258. وأصول الفقه. محمد أبو زهرة ص 262 وما بعدها. وأصول التشريع الإسلامي، علي حسب الله ص 194 وما بعدها.

(5) انظر (الأم) للشافعي جـ 7 ص 194 وما بعدها.

(6) انظر الرسالة للشافعي ص 507. والمستصفى للغزالي ص 247.

شرعي، وفي عادات الناس التحسين، فهذا يحرم القول به(7).

وهذا النزاع في حجيته، وقع في مراحل نشأته الأولى، أي قبل مرحلة التأصيل، ووضع التعريفات والضوابط له. وعندما ظهرت حقيقته، وتبين بأنه ليس قولاً بالهوى، ولا تشريعاً بمجرد الرأي سلَّم أتباع الشافعي، وقالوا: إنه لا يوجد استحسان مختلف فيه، فما أنكره الشافعي غير ما عناه الحنفية وسائر القائلين(8).

قال الإمام الشاطبي: «إن من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشَهِّيه؛ وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة، في أمثال تلك الأشياء المفروضة»(9).

وهو ليس مصدراً مستقلاً من مصادر التشريع؛ لأنه راجع إلى المصادر المتفق عليها، ولهذا قال الشوكاني: «إن ذكر الاستحسان في بحث مستقل لا فائدة فيه أصلاً، لأنه إن كان راجعاً إلى الأدلة المتقدمة فهو تكرار، وإن كان خارجاً عنها، فليس من الشرع في شيء»(10).

المصادر والمراجع

1 ـ الإحكام في أصول الأحكام، علي بن أبي علي بن محمد الآمدي، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده. مصر 1968 م.

2 ـ إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار المعرفة، بيروت: لبنان.

3 ـ الأم، محمد بن إدريس الشافعي، تصحيح: محمد زهري النجار دار المعرفة، بيروت: لبنان.

4 ـ أصول الأحكام، منصور محمد الشيخ، الجامعة الإسلامية، ليبيا.

(7) انظر إرشاد الفحول للشوكاني ص 241.

(8) انظر أصول الفقه الإسلامي ص 262.

(9) الموافقات، جـ 4 ص 206.

(10) إرشاد الفحول ص 241.

5 ـ أصول التشريع الإسلامي، علي حسب الله، دار المعارف مصر، ط 4، 1971 م.

6 ـ أصول الفقه الإسلامي، محمد مصطفى شلبي، دار النهضة العربية، بيروت: لبنان ط 1، 1974 م.

7 ـ أصول الفقه، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي.

8 ـ الرسالة، محمد بن إدريس الشافعي، تحـ: أحمد محمد شاكر.

9 ـ الصحاح، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحـ: أحمد عبد الغفور عطار دار العلم للملايين، بيروت، ط 2، 1979 م.

10 ـ علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، دار القلم ط 10، 1972 م.

11 ـ المستصفى من علم الأصول، لأبي حامد محمد الغزالي، تحـ: محمد مصطفى أبو العلا. مكتبة الجندي، مصر.

12 ـ الموافقات في أصول الشريعة، إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي. ضبط: محمد عبد الله دراز، المكتبة التجارية الكبرى، مصر.



استحقاق

الأستاذ عبد السلام محمد أبو سعد

الاستحقاق في اللغة الاستيجاب. فاستحق الشيء بمعنى استوجبه[1]. وفي القرآن الكريم: ﴿**فإن عُثر على أنهما استحقا إثماً...**﴾[2] أي استوجباه بالخيانة.

والاستحقاق شرعاً: «أن يدعيَ أحدٌ ملكية شيء موجود في يد غيره، ويثبت دعواه بالبينة العادلة فيقضى له بها»[3].

والاستحقاق من الأمور المترتبة على العقود غالباً، ويترتب عليه نقل الملكية أو المنفعة من شخص لآخر، ولا يترتب عليه فسخ العقد حتماً، وإنما يتوقف ذلك على المستحق، إن شاء أمضاه واستحق موجب العقد، وإن شاء فسخه، إلا إذا كان الاستحقاق لموقوف أثبت الناظر وقفيته فإن العقد ينفسخ حتماً؛ لأنه ليس لأحد أن يجيز بيع الوقف[4].

وللاستحقاق تطبيقات في الفقه الإسلامي تظهر في العقود، نقتبس منها ما يفي بالغرض ويناسب المقام.

---

(1) انظر: اللسان، والتاج، والصحاح، والقاموس: مادة: حقق.

(2) سورة المائدة، آية: 107.

(3) د. وهبه الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته 114/5.

(4) الدر المختار 199/4. الفقه الإسلامي وأدلته 349/5.

1 ـ عقد البيع والمقايضة:

(أ) يُبطل الاستحقاقُ عقدَ البيع عن طريق المقايضة، كأن يشتري داراً بسيارة، ثم استحقت السيارة وأخذت الدار بالشفعة، فتبطل الشفعة، ويأخذ البائع الدار من الشفيع لبطلان عقد البيع[5].

(ب) استحقاق المبيع: إذا ظهر أن المبيع مستحق لغير البائع صار البيع متوقفاً على إجازة المستحق، فإن أجازه بقي المبيع بيد المشتري ويأخذ المستحق الثمن من البائع، وإن لم يجزه انفسخ العقد، ويلزم المشتري البائع برد الثمن[6].

2 ـ الاستحقاق في الإجارة: الاستحقاق إما أن يكون في الأجرة أو في الشيء، المأجور، وهو إما أن يكون قبل استيفاء المنفعة أو بعدها، وبعد انقضاء المدة أو انقضاء بعضها، والحكم يختلف في كل حال من هذه الأحوال. انظر تفصيل ذلك في كتب الفروع[7].

3 ـ الاستحقاق في الرهن: إذا استحق الرهن وهو قائم في يد «الأمين» أخذه المستحق، وبطل الرهن. وإذا استحقه بعد هلاكه كان المستحق بالخيار بين أن يضمن الراهن قيمته أو يضمنها «الأمين»، ويرجع «الأمين» على الراهن بما ضمن، لأنه غرّر به[8].

4 ـ الاستحقاق في عقد الزواج:

(أ) استحقاق الصداق: إذا ثبت أن الصداق الذي دفعه الزوج لزوجه مستحقاً للغير ضمن الزوج الصداق، فترجع عليه الزوجة بقيمته إن كان قيمة،

---

(5) الدر المختار 211/4. الفقه الإسلامي، مصدر سابق.

(6) الدر المختار، السابق، البدائع 288/5. فتح القدير 175/5. الشرح الكبير مع الخرشي 470/3. بداية المجتهد 320/2. المهذب 269/1، 288.

(7) البدائع 177/4. الشرح الكبير 462/2. مغني المحتاج 355/2 المغني 432/5.

(8) الدر المختار 259/5. البدائع 141/6. 151. الفقه الإسلامي وأدلته 279/5. الشرح الكبير 238/3. الشرح الصغير 321/2. مغني المحتاج 135/2. المغني 351/4. 297/5.

وبمثله إن كان مثلياً. هذا عند الجمهور. ومن الجديد عند الشافعية ترجع عليه بمهر المثل[9].

(ب) استحقاق بدل الخُلع: إذا خالع الزوج زوجته على شيء تدفعه له، ثم تبين استحقاق هذا الشيء، فإن كان قيمياً لزمها قيمته، وإن كان مثلياً لزمها مثله. وقال الشافعية يلزمها مهر المثل[10].

5 ـ الاستحقاق في المزارعة والمساقاة: إذا ساقى رب الأرض عاملاً على شجر، فاستحق الشجر قبل أن يثمر فليس للعامل شيء، وإن أثمر الشجر رجع العامل على الساقي بأجر المثل.

أما في المزارعة، فإن استحقت الأرض بعد الزرع رجع العامل بقيمة حصته من الزرع نابتاً، وإن استحقت الأرض قبل الزرع وبعد العمل فليس للعامل شيء. هذا مذهب الحنفية[11] وذهب الجمهور إلى أن للعامل أجر مثله في كل الأحوال، حتى لا يضيع عمله، ولأن صاحب الشجر أو رب الأرض غرّر به[12].

6 ـ الاستحقاق في القسمة: إذا استُحق المال المقسوم فلا يخلو أن يكون المستحق كل المقسوم أو بعضه، شائعاً أو معيناً، وفي يد أحد المتقاسمين أو كليهما، وكان الاستحقاق قبل القسمة أو بعدها. للعلماء في ذلك تفصيلات تنظر في مظانها[13].

7 ـ الاستحقاق في الشفعة: إذا أخذ شريك شقصاً بالشفعة، ثم ظهر مستحقٌّ للمشفوع فيه، رجع الشفيع بالثمن أو الأرسن على المشتري، ويرجع المشتري على البائع؛ لأن الشفيع أخذ المبيع من المشتري على أنه ملكه، فيرجع بالعهدة

(9) البدائع 278/2. بداية المجتهد 28/2. المغني 689/6. كشاف القناع 182/5.

(10) فتح القدير 209/3. الشرح الكبير 249/2. المغني 72/7. مغني المحتاج 260/2.

(11) الدر المختار 201/5. البدائع 188/6.

(12) الشرح الكبير 547/2. الشرح الصغير 722/2. بداية المجتهد 248/2. 321. مغني المحتاج 226/2. 321. المغني 381/5. الفقه الإسلامي وأدلته 634/5.

(13) الدر المختار 186/5. البدائع 24/71. الشرح الكبير 514/3. المهذب 209/2. مغني المحتاج 435/4. كشاف القناع 276/6. المغني 128/9.

عليه، كما لو اشتراه منه. هذا عند الجمهور[14]. وقال الحنفية: إن ضمان الثمن يكون على الذي قبض الثمن، بائعاً أو مشترياً[15].

8 ـ الاستحقاق في الوصية: إذا أوصى إنسان لآخر بمالٍ أو عقار فاستحق ثالثٌ ذلك المال أو العقار بطلت الوصية، سواء ظهر الاستحقاق قبل موت الموصي أو بعده، لأنه بالاستحقاق تبين أن الوصية كانت في غير ملكه فتبطل. وإن أوصى بثلث ماله فاستحق شخص ثلثيه. فللموصى له ثلث الباقي وقيل: الثلث الباقي. وإن أوصى بأن يباع بيته ويتصدق به على المساكين فباعه الوصي وقبض الثمن، ثم استحق البيت، ضمن الوصيُّ للمستحق ثمن البيت، ورجع على تركة الميت؛ لأنه عامل له، وإذا كان البائع هو القاضي أو وكيله فلا ضمان عليه[16].

9 ـ الاستحقاق في الوقف: يبطل إن تبين أن الموقوف مستحق لغير الواقف، ولو كان الوقف على مسجد؛ لأن من شروط صحة الوقف أن يكون الموقوف مملوكاً للواقف ملكاً تاماً[17].

10 ـ الاستحقاق في الصلح: الصلح إما أن يكون عن إقرار، أو عن إنكار، والمستحق إما أن يكون كل المصالح عليه أو بعضه، وهو في كل حال إما أن يكون بيد المدعي أو بيد المدعىٰ عليه... للعلماء في ذلك تفصيلات وتفريعات تنظر في كتب الفروع[18].

11 ـ الاستحقاق في الأضحية: إن اشترى رجلٌ شاة ليضحي بها، وذبحها لذلك. ثم استحقها رجل آخر بالبينة، فإن أخذها المستحق مذبوحة لم تجز أضحية عن واحد منهما، وعلى كل منهما أن يضحي بأخرى إن لم تنقض أيام النحر. وإن تركها المستحق للذابح وضمّنه قيمتها أجزأت الذابح[19].

---

(14) الشرح الكبير 492/2. المهذب 382/1. المغني 244/5.

(15) الدر المختار 160/5. البدائع 30/5 وما بعدها.

(16) فتح القدير 498/8.

(17) الفقه الإسلامي وأدلته 176/8.

(18) البدائع 48/6 ـ 54. الشرح الكبير 470/3. الشرح الصغير 626/2. المغني 492/5.

(19) البدائع 76/5. الشرح الكبير 50/3. مغني المحتاج 289/4. كشاف القناع 9/3 وما بعدها.

12 ـ الاستحقاق يمنع الحج: للمستحق الدائن منع المدين الموسر من السفر إلى الحج، إذا كان الدين حالاً، وليس له التحلل، بل عليه أن يؤدي الدين ويتم الحج[20].

(20) البدائع 120/2. الدر المختار 200/2. المغني 240/3.



الأستاذ سالم مرشان

الاستخارة طلب الخيرة، أي طلب بيان خير الأمرين، يقال اسْتَخِرِ اللَّهَ يَخِرْ لك.

وفي القاموس المحيط: وخار الله لك في الأمر جعل لك فيه الخير، واستخار طلب الخيرة[1].

فالخِيرَةُ بوزن المِيرَة الاسم من قولك: خار الله لك في هذا الأمر، أي اختار.

ومن قولك اختار الله تعالى؛ يقال محمد ﷺ خِيرَة اللَّهِ من خلقه، وخِيرَةُ اللَّه أيضاً بتسكين الياء[2].

وقال الليث: الْخِيَرَةُ ـ خفيفة ـ مصدر «اختار» خِيرَة، مثل ارتاب ريبة.

قال: وكل مصدر يكون لـ «أَفْعَلَ» فاسم مصدره «فَعالٌ»، مثل أَفَاقَ يُفِيقُ

(1) الفيروزآبادي: جـ 2 ص 26.

(2) أبو بكر الرازي: مختار الصحاح، ص 214.

فَواقاً، وأصَابَ يُصيبُ صَوَاباً وأجَابَ يُجِيبُ جَوَاباً. أقيم الاسم مقام المصدر[3].

يقول الله تعالى: **﴿وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخِيرَةُ﴾**[4] ومعنى قوله تعالى: **﴿ويختار ما كان لهم الخِيرَةُ﴾** أي ليس يرسل الله الرسل ممن اختاروه هم، وإنما يختار الله تعالى رسله عليهم السلام لما فيه الخيرة لهم، أي إن الخيرة لله تعالى في أفعاله، وهو أعلم بوجوه الحكمة فيها، أي ليس لأحدٍ من خلقه أن يخْتارَ عليه[5].

وروى أبو عبيد عن أبي زيد قال: الاستخارة أن تَسْتَعْطِفَ الإنسانَ وتَدْعُوَه إليك، وأنشد لخالد بن زهير الهذلي:

لعلك إمَّا أُمُّ عمرو تَبـدَّلَتْ   سواكَ خليلاً شَاتمي تَسْتخيرُها

ويقال: استخرت فلاناً فما خَارَ لي، أي: فما عَطَفَ. والأصل في هذا: أن الصَّائدَ يأتي الموضعَ الذي يظنُّ فيه ولدَ الظبية، أو البقرة الوحشيّة، فَيَخُورُ خُوَارَ الغزال فتستمع الأمُّ، فإن كان لها ولدٌ، ظَنَّتْ أنَّ الصوْتَ صوتُ وَلَدِها فتتبع الصوت، فيعلم الصائد ـ حينئذ ـ أن لها ولداً، فيطلب موضعه.

فيقال: استخارها أي خَارَ لتَخُورَ، ثم قيل لكل من استعطف قد استخار[6]. تقول: استخرت الرجل إذا استعطفته. وصلاةُ الاستخارة من الصلوات المندوبة، فقد عَلَّمَ رسولُ الله ﷺ صحابتَه الكرام والمسلمين من بعدهم الاستخارة في الأمور كلها، كما كان يُعَلِّمهم السورة من القرآن الكريم، روي عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: «كان رسولُ الله ﷺ يُعَلِّمُنَا الاستخارةَ في الأمور كلها كما يعلِّمنا السورةَ من القرآن يقول: إذا هَمَّ أَحَدُكم بالأمر فليركعْ ركعتَيْن من غير

---

(3) الأزهري تهذيب اللغة تحقيق عبد السلام هارون وزميله جـ 7 ص 548.

(4) سورة القصص، آية: 68.

(5) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، المجلد السابع ص 306/305.

(6) الأزهري: تهذيب اللغة جـ 7 ص 549.

الفريضة، ثم ليقل: اللهمّ إنّي أستخيرُك بعلمك وأسْتَقْدِرُك بقدرتك، وأسألك من فضلك العظيم فإنك تقدرُ ولا أقدر، وتعلم ولا أعلم وأنت علّام الغيوب؛ اللهم إن كنت تعلم أنَّ هذا الأمْرَ خيرٌ لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري ـ أو قال عاجل أمري وآجله ـ فاقْدُرْهُ لي ويَسِّرْهُ لي ثم بارِكْ لي فيه، وإن كنت تعلم أنَّ هذا الأمْرَ شَرٌّ لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري ـ أو قال عاجل أمري وآجله ـ فاصْرِفْهُ عنّي واصرفْني عنه، واقْدُرْ لِيَ الخيْرَ حيثُ كان، ثم أرْضني به قال: ويُسَمِّي حاجَتَه». [رواه البخاري].

في هذا الحديث الشريف يُعَلِّمُ رسُولُ الله ﷺ صحابتَه وأتباعه من بعدهم الرجوع إلى الله تعالى، وطلب المشورة منه في كل أمْرٍ يهمُّهُم، ولم يظهر فيه وجهُ الصواب لهم، وكان اهتمامه بذلك بالغاً كاهْتِمَامِه بتعليمهم سورةً من كتاب الله عز وجل، فقد بيَّن لهم أنَّ الإنسانَ إذا حَزَبه أمرٌ وأشكل عليه، فليقم ليركع ركعتيْن من غير الفريضة، طالباً من مولاه أن يكشفَ له حقيقة ذلك الأمر الحاضر في ذهنه، وهو الأمر المستخار بشأنه، متوجهاً إليه بدعاء كله ثناء على الخالق وتضرع وذل وانكسار من المخلوق الذي لا يملك لنفسه نفعاً ولا ضراً.

ومن هنا ينبغي للمسلم أن يتوجّه إلى ربه، ويطلب منه تيسير السبيل إلى ذلك الأمر المستخار فيه إن علم الله له فيه خيراً في دينه ودنياه، أو يصرف ذلك الأمر عنه، كما يصرفه هو الآخر ويحول قلبه إلى وجهة أخرى إن كان ذلك الأمر شراً للإنسان في دينه ودنياه وحياته وأخراه، وما ذلك إلا منتهى الخضوع للربوبية، والإقرار بذل العبودية لله تعالى لأنه تعالى يحب أن يديم فضله ويوالي إحسانه على عباده المؤمنين، وما عليهم إلا التوجه إليه وطلب الفضل منه لأنه أكرم الأكرمين[7].

وينبغي للمسلم في حالة الاستخارة أن يفرغ قلبه من جميع الخواطر حتى لا يكونَ مائلاً إلى أمر من الأمور، فعند ذلك ما يسبق إلى قلبه يعمل عليه فإن الخير

---

(7) موسى شاهين المنهل الحديث في شرح الحديث جـ2 ص40/41.

فيه إن شاء الله تعالى.

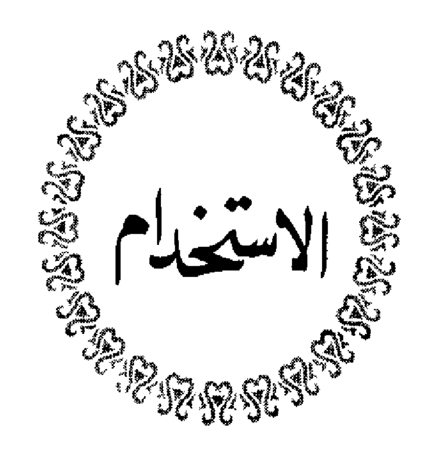
وقد نص العلماء ـ بناء على ما تقدم ـ على أنه لا ينبغي لأحد أن يَقْدُمَ على أمر من أمور الدنيا حتى يسألَ الله الخيرة في ذلك بأن يصلي ركعتين من غير الفريضة أي صلاة الاستخارة يقرأ في الركعة الأولى بعد الفاتحة سورة «الكافرون»، وفي الركعة الثانية بعد الفاتحة كذلك سورة «الإخلاص».

أو يقرأ في الركعة الأولى بعد الفاتحة قوله تعالى: ﴿وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة سبحان الله وتعالى عمًا يشركون﴾[8] وفي الركعة الثانية بعد الفاتحة قوله تعالى: ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن تكون لهم الخيرة من أمرهم﴾[9]. وكل ذلك جائز وحسن، ثم يدعو بعد السلام بالدعاء الوارد عن رسول الله ﷺ في الحديث الشريف المتقدم.

المصادر والمراجع

1 ـ القرآن الكريم.
2 ـ تهذيب اللغة للأزهري جـ 7.
3 ـ الجامع لأحكام القرآن للقرطبي المجلد السابع.
4 ـ القاموس المحيط للفيروزآبادي جـ 2.
5 ـ مجمل اللغة لابن فارس.
6 ـ مختار الصحاح للرازي.
7 ـ الصحاح للجوهري.
8 ـ صحيح البخاري.
9 ـ المنهل الحديث د. موسى شاهين لاشين.

(8) سورة القصص، آية: 68.
(9) سورة الأحزاب، آية: 36.



الدكتور محمد مصطفى صوفية

مصدر: استخدم: فالسين والتاء زائدتان للطلب. جاء في لسان العرب لابن منظور: ... واستخدمه فأخدمه: استوهبه خادماً فوهبه له... واستخدمته: أي سألته أن يخدمني... خَدَمه: يخدُمُه، ويخدِمُه خَدْمةً وخِدمةً... وخدم نفسه: يخدُمُها، ويخدِمُها... والخادم واحد الخدم والخدَّام.

والاستخدام: فن من الفنون المعنويَّة لعلم البديع أحد الفروع الثلاثة لعلم البلاغة وهي: المعاني، والبيان، والبديع.

وهو في علم البديع: أن يراد بلفظ له معنيان ـ أحد المعنيين، ثم يراد بالضمير العائد إلى ذلك اللفظ معناه الآخر.

أو يراد بأحد ضميريه أحد المعنيين ثم يراد بضميره الآخر معناه الآخر.

فالأول: وهو أن يراد باللفظ أحد المعنيين، وبضميره معناه الآخر ـ لقول الشاعر ـ وهو معاوية بن مالك بن جعفر معود الحكماء، أو هو جرير، قوله:

إذا نـزل السمـاء بـأرض قـوم   رعينـاه وإن كـانـوا غـضـابـا

ويروى: إذا سقط السماء.

أراد بالسماء: الغيث، وبضميره في رعيناه: النبت. وكلا المعنيين مجازي. إذ النازل من السماء إنما هو الغيث أي الماء، وهو مجاز لغوي مرسل علاقته: الحالِّيَّة والمحلية. أو المكانيَّة. أطلق المحل أو المكان وهو: السماء، وأريد: الحالُّ فيه وهو الماء. والذي يُرعى ويأكله الحيوان إنما هو: النبات المتسبب عن الماء؛ فهو مجاز لغوي أيضاً علاقته: السببيَّة والمسببيَّة.

والثاني: وهو أن يراد بأحد ضميريه أحد المعنيين، وبضميره الآخر: معناه الآخر. كقول البحتري:

فسقى الغضا والساكنيه وإن هُمُ شبـوه بيـن جـوانـحٍ وضلوعٍ

أراد بأحد ضميري: الغضا. في قوله: والساكنيه. المكان الذي فيه شجر الغضا. فهو على المجاز المرسل والعلاقة فيه المكانية إذ المراد: سقيا المكان الذي به شجر الغضا بالدعاء له، والمراد: أهله.

وبالضمير الآخر الذي في: شبُّوه. النار الحاصلة من شجر الغضا، وهو أيضاً معنى مجازي، إذ المراد: نار الوجد والشوق.

روي شطر البيت الثاني: بين جوانح وقلوب.

وروي: بين جوانحي وضلوعي.

وقد يكون الاستخدام بأن يأتي المتكلم بلفظة لها محملان، ثم يأتي بلفظتين تتوسط تلك اللفظة بينهما تستخدم كل لفظة منهما في أحد مَحْمَلَيْ اللفـظة المتوسطة.

ومن ذلك قوله تعالى في سورة الرعد، الآيتين: 38، 39: ﴿**لكل أجل كتاب يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب**﴾.

فإن لفظة: كتاب. تحتمل الأمد المحتوم بدليل قوله تعالى في سورة البقرة آية: 235: ﴿**حتى يبلغ الكتاب أجله**﴾ أي حتى يبلغ الكتاب أمده، أي أمد العدَّة. وأجله: منتهاه. وتحتمل: الكتاب المكتوب، وقد توسطت لفظة: «كتاب» بين لفظتي: «أجل». و«يمحو». فاستخدمت لفظة: «أجل». أحد مفهوميها وهو:

الأمد. واستخدمت لفظة: «يمحو» مفهومها الآخر. وهو المكتوب.

فيكون تقدير الكلام على ذلك: لكل حدٌّ مؤقت مكتوب يُمحى ويُثبت. ومن شواهد الاستخدام غير ما ذكر قوله تعالى من سورة البقرة آية: 185 ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ فالمراد بالشهر: الهلال، وبضميره: الزمان المعلوم.

وقول ابن معتوق الموسوي المتوفى عام 1025 هـ من أمثلة الاستخدام أيضاً:

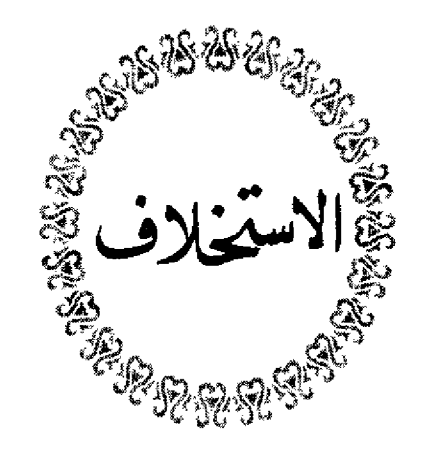
تـالله مـا ذكـر العـقيق وأهله　　إلا وأجـراه الغـرام بخـاطـري

إذ المراد بالعقيق: الوادي الذي بظاهر المدينة المنوَّرة ببلاد الحجاز، وبالضمير الذي يعود إليه: الدم الأحمر الشبيه بالعقيق.

هذا وبالله التوفيق.

المراجع

1 ـ القرآن الكريم.
2 ـ لسان العرب المحيط: لابن منظور.
3 ـ القاموس المحيط: للفيروزآبادي.
4 ـ الإيضاح: للخطيب القزويني.
5 ـ بديع القرآن: لابن أبي الأصبع المصري.
6 ـ تحرير التحبير: لابن أبي الأصبع المصري.
7 ـ مطول على التلخيص: لسعد الدين التفتازاني.
8 ـ بغية الإيضاح: لعبد المتعال الصعيدي.
9 ـ معجم البلاغة العربية: للدكتور بدوي طبانة.



الاستخلاف

الأستاذ عبد السلام أبو ناجي

(أ) لغة:

الاستخلاف ـ لغة ـ استفعال. وهو مصدر الفعل «استخلف» بمعنى جعل الشيء خليفة. يقال: استخلف فلان فلاناً أي جعله خليفته «واستخلفته» جعلته خليفتي قال تعالى: ﴿وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه﴾[1] وقال ـ عز شأنه ـ ﴿عسى ربكم أن يهلك عدوكم ويستخلفكم في الأرض﴾[2] وقال ـ جلت حكمته: ﴿وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم﴾[3] أي يجعلهم خلفاء متصرفين فيها بأمره، أو يجعلهم خلفاء من الذين لم يكونوا على حالهم.

«وخلف» فلان فلاناً إذا كان خليفته وخلفه في قومه خلافة. وفي القرآن الكريم: ﴿وقال موسى لأخيه هارون اخلفني في قومي﴾[4].

(1) سورة الحديد، آية: 7.

وانظر معجم ألفاظ القرآن الكريم ص 184.

(2) سورة الأعراف، آية: 129.

(3) سورة النور، آية: 55.

(4) سورة الأعراف، آية: 142.

«وخلفه» جاء بعده خلافة وخلفه على أهله فأحسن الخلافة، ومات عنها زوجها فخلف عليها فلان إذا تزوجها.

«وأخلف واستخلف» بمعنى: استبقى أو استعذب. يقال: استخلف فلان مالاً لأهله معناه: أبقى لهم، واستخلف الرجل الماء: استعذبه. واستخلف واختلف وأخلف سقاه قال الحطيئة: سقاها فروّاها من الماء مخلف[5].

(ب) اصطلاحاً:

إن الاستخلاف ـ في اصطلاح الفقهاء ـ لا يخرج عن معناه اللغوي ـ فهم يستعملونه في جعل الشخص غيره مكانه في عمل يجوز فيه الاستخلاف ومنه استخلاف الإمام أو غيره من المقتدين به ـ شخصاً آخر لإتْمام الصلاة بدل الإمام. وذلك إذا حصل للإمام عذرٌ اضطراري ـ أثناء الصلاة ـ لا يستطيع معه إتمام الصلاة. كالمرض الشديد. ومن شروط المستخلف: أن يكون أهلاً للإمامة بأن تتوفر فيه جميع الشروط المطلوبة في الإمام وإذا استخلف الإمام شخصاً، واستخلف المقتدون به شخصاً غيره فالخليفة هو من استخلفه الإمام.

ولمعرفة حكم الاستخلاف في الصلاة وأسبابه وشروطه وما يتعلق به من أحكام تراجع كتب الفقه الإسلامي. على اختلاف مدارسه.

---

(5) انظر لسان العرب 82/9 وما بعدها. وأساس البلاغة للزمخشري تحقيق: عبد الرحيم محمود. دار المعرفة للطباعة والنشر ـ بيروت ـ لبنان 1402 هـ ـ 1982 ص 119.
والصحاح للجوهري 1354/4 وما بعدها.
ومعجم متن اللغة للشيخ محمد رضا 321/2 ـ دار مكتبة الحياة ـ بيروت.

(6) الصحاح: 1354/4 والتهذيب 398/7 ـ 400.

(7) القاموس الإسلامي لأحمد عطية الله المجلد الأول ص 85 الناشر مكتبة النهضة المصرية القاهرة ـ 1383 هـ ـ 1963 م.
وموسوعة جمال عبد الناصر في الفقه الإسلامي يصدرها المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية سنة 1390 هـ ج 6 ص 118 وما بعدها.

المراجع

1 ـ القرآن الكريم.

2 ـ أساس البلاغة ـ للزمخشري. ت. عبد الرحيم محمود ـ دار المعرفة للطباعة ـ بيروت ـ لبنان ـ 1402 هـ ـ 1982 م.

3 ـ الصحاح لإسماعيل بن حماد الجوهري. ت: أحمد عبد الغفور عطار ـ دار العلم للملايين.

4 ـ القاموس الإسلامي. لأحمد عطية الله ـ الناشر: مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة ـ 1383 هـ ـ 1963 م.

5 ـ تهذيب اللغة لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهري. ت: عبد السلام هارون. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر ـ الدار المصرية للتأليف والترجمة.

6 ـ ترتيب القاموس. الطاهر الزاوي ـ الطبعة الثانية ـ عيسى الحلبي وشركاه.

7 ـ لسان العرب لابن منظور ـ دار صادر ـ بيروت ـ دار بيروت للطباعة والنشر ـ بيروت ـ 1375 هـ ـ 1956 م.

8 ـ معجم متن اللغة ـ الشيخ محمد رضا ـ دار: مكتبة الحياة ـ بيروت.

9 ـ معجم ألفاظ القرآن الكريم ـ مجمع اللغة العربية ـ دار الشروق.